N° 71
1999

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de *4600 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1997** du n° 1 au n° 66 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 245 FS, 870 FF, 5400 FB
soit une remise de 50 %.
Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Marc Gallopin : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 6-8, rue Lalande, F-75014 Paris

Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons, F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 3e trimestre 1999.
N° d'impression 99528. ISSN 0379 - 746



Sur le site web **www.xl6.com**,
un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

Ḥokhma 71/1999, pp. 1-14

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

par
Jacob
KLAPWIJK,
Professeur à l'Université Libre d'Amsterdam, Pays-Bas

Deuxième partie[1]

II. MARTIN HEIDEGGER ET LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE

DE LA LIBERTÉ, DE LA RESPONSABILITÉ ET DE LA QUESTION DU SENS.

Dans la première étape de notre voyage à la recherche d'une philosophie ouverte[2], il s'est avéré que l'ouverture des historicistes est une ouverture à la dynamique du temps et de l'histoire de la civilisation. Cette ouverture n'est cependant pas totalement satisfaisante : une théorie dynamique ne doit pas nécessairement être une théorie relativiste ! Nous poursuivrons dans cette conférence notre voyage d'exploration avec une analyse de Heidegger et, plus généralement, de la philosophie de l'existence. Cette philosophie en effet présente, tout comme l'historicisme*, le profil d'une théorie dynamique. Mais à la différence de Dilthey, Heidegger va souligner que toute philosophie doit rendre compte non pas tant de l'histoire extérieure de la civilisation que de l'histoire intérieure de la liberté et de la responsabilité humaines. C'est ainsi qu'est née une forme nouvelle d'ouverture philosophique.

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

1 Cet article est la deuxième partie de *Philosophien im Wiederstreit, Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen, 1985. Nous remercions l'auteur, les éditeurs pour leur autorisation et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

2 L'introduction et la première partie, consacrée à W. Dilthey, ont paru dans le précédent numéro de *Hokhma*, 70/1999, pp. 1-23.

1. La montée de l'irrationalisme

Une remarque préliminaire. C'est dans l'existentialisme ou, plus généralement, la philosophie de l'existence, que l'irrationalisme moderne laisse une de ses empreintes les plus profondes. Le philosophe de l'existence est irrationaliste car il tire un trait sur le rationalisme que Descartes avait introduit dans la civilisation occidentale. Il ne tient plus pour vrai que l'homme soit au plus profond de lui-même raisonnable, c'est-à-dire s'autodétermine par la raison. C'est à l'homme lui-même de répondre à la question du qui et du comment de l'homme. Cette liberté autonome précède toute délibération de la raison. L'homme n'est pas par essence un être pensant rationnel : l'homme est irrationnel, ou, plus précisément, il vit d'une liberté pré-rationnelle et supra-rationnelle.

On peut trouver beaucoup de causes à la montée de cet irrationalisme. Déjà au 19e siècle, la philosophie de la vie enseignait par la bouche de Friedrich Nietzsche que la pensée humaine ne s'autodétermine pas. La pensée est bien plus un instrument de la volonté. Elle est une arme dans la lutte pour la vie. Détaché de cette relation à la vie, tout raisonnement dégénère en un bavardage stérile.

La psychanalyse élaborée par Sigmund Freud argumente de façon semblable. Freud affirme que la pensée humaine repose sur des forces et désirs subconscients et inconscients. La pensée est mue par des tendances et des instincts dont l'homme a à peine conscience.

Quant au marxisme, il enseigne que les conceptions d'un homme dépendent de la classe sociale à laquelle il appartient. L'infrastructure sociologique conditionne la superstructure idéologique. La structure de la pensée humaine dépend de la place occupée à l'intérieur du processus social[3].

Il ne faut pas oublier d'ajouter l'historicisme à cette liste. Wilhelm Dilthey et Ernst Troeltsch montrent que la connaissance ou, plus largement, la raison humaine est historiquement déterminée, et par conséquent changeante. Parce qu'elle évolue avec le temps, la pensée ne peut jamais atteindre une vérité dernière, objective et absolue.

Tous ces courants – la philosophie de la vie, la psychanalyse, le marxisme et l'historicisme – résistaient déjà, dans une certaine mesure, à l'idée de l'homme pensant rationnellement. Ils allaient aussi plus ou moins à l'encontre de la conception d'un monde ordonné rationnellement. Ils donnèrent naissance à la conception irrationaliste d'un monde absurde, fortuit et chaotique. C'est pourquoi l'existentialiste peut dire, par exemple, qu'il n'y a aucun sens à découvrir dans le monde. En tout cas pas – contrairement au rationalisme – par la raison humaine dite autonome, c'est-à-dire par l'homme comme spectateur objectif, impartial du monde. Au fond, il n'y a pas de monde en tant que tout

[3] Nous y reviendrons dans le 5e exposé, consacré à Marcuse (à paraître).

cohérent, en tant qu'ordre cosmique. Il n'y a plus que des situations particulières, toujours nouvelles ; et l'homme y demeure. Ces situations se dérobent à toute évaluation rationnelle. L'homme ne peut pas les saisir par la pensée. Elles sont fortuites, contingentes, et par conséquent absurdes.

Si l'on voulait toutefois parler d'un sens dans ce monde absurde, il faudrait alors exclusivement le chercher dans la liberté humaine créatrice, qui le lui donne par ses actes. L'homme peut, par une liberté supra-rationnelle, conférer un sens à son monde, c'est-à-dire à son environnement ou sa situation. Mais alors il doit renoncer à son rôle de spectateur à distance. L'homme ne peut rendre sa situation concrète signifiante que lorsqu'en toute responsabilité il se met lui-même en jeu, c'est-à-dire s'engage.

Récapitulons : le thème fondamental du rationalisme établi avec Descartes était l'idée de la raison libre et autonome dans un monde ordonné rationnellement. A l'opposé, le thème fondamental de l'irrationalisme moderne est celui de l'homme libre et autonome à l'intérieur d'une situation contingente. La problématique philosophique a donc elle aussi fondamentalement changé. Le problème essentiel du rationalisme consistait à décider toujours à nouveau comment on peut affirmer la liberté de l'homme dans un monde ordonné par la raison et réglé par la logique : la liberté a-t-elle place dans un monde totalement déterminé, dont la science s'est rendue maître, et qui, peut-être, est aussi maîtrisable techniquement ? L'homme ne devient-il pas victime du système ? A l'opposé, le problème fondamental de l'irrationalisme est de savoir si, et dans quelle mesure, la liberté de l'homme peut être maintenue dans une situation absurde. Que signifie « liberté » à l'intérieur du plus grand chaos ? L'homme peut-il encore lutter pour *die Sinngebung des Sinnlosen* (Th. Lessing), c'est-à-dire pour donner sens au non-sens, ou n'est-il pas lui-même victime du non-sens ?

2. Existence et essence selon Heidegger

Jusqu'ici, nos explications sont encore assez schématiques et abstraites. Car on ne peut exposer concrètement la question de l'irrationalisme, notamment de la philosophie de l'existence, que par l'examen de penseurs particuliers. Ici je prendrai comme exemple la philosophie de Martin Heidegger. Il fut l'un des premiers à développer le thème de l'homme libre dans une situation contingente.

Heidegger vécut de 1889 à 1976. Il commença ses études chez les jésuites. Puis il fut l'élève de Heinrich Rickert et passa son doctorat sous la direction d'Edmund Husserl, duquel il fut aussi l'assistant pendant quelques années. L'historicisme (Dilthey) et la phénoménologie* (Husserl) exercèrent une influence considérable sur sa pensée. Il occupa

la chaire de Husserl à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Son œuvre maîtresse parut en 1927 : *Sein und Zeit* (*L'être et le temps*). Heidegger emprunta à Husserl la méthode phénoménologique. Depuis Husserl, celle-ci se comprend généralement comme la méthode philosophico-scientifique qui veut exposer le phénomène (« l'apparition ») tel qu'il se manifeste à l'homme. La méthode phénoménologique ne décrit donc pas l'objet comme une chose existant en soi ou isolée, mais au contraire tel qu'il se manifeste dans sa relation au sujet percevant.

S'écartant de Husserl, Heidegger ne rapporte pas la phénoménologie à l'essence de l'étant, c'est-à-dire de ce qui est, mais à l'être de l'étant. Expliquons plus précisément cette distinction : dans la philosophie médiévale on avait coutume de distinguer l'essence (la nature) de l'existence (l'être) des choses. Il s'agit d'une distinction profonde. On peut se représenter la nature d'une chose sans savoir si cette chose existe réellement. Ainsi, je peux me représenter un métal de densité 0,7 – c'est-à-dire qui peut flotter sur l'eau – sans savoir si un tel métal existe réellement. Inversement, il est également possible d'avoir connaissance de l'existence d'une chose sans que l'on puisse dire quelle est sa nature. Par exemple, on remarque que quelque chose bouge dans une cave obscure, mais on ne sait pas ce que c'est. C'est pourquoi il ne faut jamais perdre de vue la différence entre la nature d'une chose (l'essence) et le fait qu'une chose soit (l'existence). Nature et être, essence et existence ne sont pas identiques. L'essence d'une chose comprend ses propriétés caractéristiques alors que l'existence désigne la présence, la persistance d'une chose.

La philosophie, selon Heidegger, s'est jusqu'ici concentrée uniquement sur le « quoi » des choses. Elle cherchait à connaître les propriétés caractéristiques du monde et la nature de l'homme. Elle voulait définir l'*essence* de l'étant. On considérait le fait qu'il y ait l'étant comme allant de soi. Ceci fut remis en question par Heidegger. Pour lui, le problème fondamental de la philosophie réside justement dans la question de l'*être* de l'étant.

Nous pouvons maintenant comprendre approximativement ce qu'Heidegger entend par phénoménologie. Elle n'a pas à poser la question de l'essence des choses (« l'intuition de l'essence » de Husserl), mais celle de l'être de l'étant. Il s'agit, selon Heidegger, de la question difficile et insolite d'un phénomène (l'être) qui, il est vrai, apparaît et s'annonce, mais ne se montre pas ouvertement. Au contraire, l'être se retire largement. A l'opposé de l'étant qui se manifeste en premier lieu et pour la plus grande part, l'être, lui, est essentiellement en retrait. Bien que l'être et l'étant aillent toujours de pair, l'être reste avant tout en retrait précisément parce qu'il est le fondement et la raison de l'apparaître, c'est-à-dire parce qu'il laisse apparaître l'étant.

Heidegger fait de la question de l'être le point de départ de *Sein und Zeit*. Il se propose ensuite de l'affiner pour arriver à l'étant

dont l'être peut, en principe, s'ouvrir entièrement pour nous : l'homme, *l'étant humain*. En effet, l'homme se distingue de l'étant non-humain en ce que son être lui est plus ou moins ouvert. Ceci, Dilthey l'avait déjà noté dans sa psychologie descriptive[4]. L'homme a conscience de son être propre, individuel ; il en détient une compréhension. Pour le dire autrement, il vit dans un certain rapport à son être. L'homme « est », bien plus, il sait aussi qu'il est. Il a, effectivement, la profonde intuition que pour lui, en tant qu'homme, il en va de son être.

Cet être concret, individuel de l'homme, Heidegger l'appelle (en un sens exclusif) *existence*. Contrairement aux philosophes médiévaux, Heidegger présuppose que seul l'homme « existe » : cette présupposition caractérise toute la philosophie de l'existence ! On peut dire de toutes les choses qu'elles sont. Mais l'être de l'homme s'avère être quelque chose de spécial. C'est pour cet être typiquement humain que l'on réservera maintenant le mot « exister ».

Il me faut encore préciser plusieurs points. J'ai fait plus haut la distinction entre l'être (la présence) et la nature (les propriétés centrales) d'une chose. Cette distinction n'est pas à faire chez l'homme car au fond il n'a pas de nature. Il n'a pas de propriétés fixes, essentielles comme les choses. L'essentiel de l'homme ne se laisse pas déduire de propriétés déterminées, démontrables. On ne peut pas dire *ce qu'est* l'homme. L'essentiel de l'homme est simplement *qu'il est*. Qu'il existe, en ce qu'il prend une attitude unique vis-à-vis de soi, en ce qu'il projette son être ouvertement, c'est-à-dire en toute liberté et responsabilité, ou (car cela est aussi possible) en ce qu'il refoule et oublie son être et sa liberté existentielle. Dans le dernier cas, il s'agit de l'homme inauthentique. Mais celui-ci est aussi, et reste néanmoins, un homme. Même dans le refoulement de sa liberté, l'homme adopte une attitude vis-à-vis de son être. Dans ce cas aussi il est responsable de son être (inauthentique).

3. Les existentiaux humains

Sein und Zeit est une recherche approfondie des structures de l'être humain : les « existentiaux ». Pour ce faire, Heidegger renvoie souvent (par une citation, etc.) au langage humain. En effet, Heidegger estime que le langage révèle souvent quelque chose du mystère originel de l'homme, un mystère que nous autres modernes avons oublié peut-être depuis longtemps. Ainsi, quand nous voulons dire que l'homme existe, nous pouvons dire aussi : « l'homme est là » ; ce « là » (*da*) signifiant « dans le monde ». En d'autres termes, le langage courant nous apprend que l'expression « l'homme existe » contient implicitement et nécessairement une référence au monde. C'est ainsi que Heidegger

[4] Voir le précédent article sur Dilthey, paragraphe 2, *Hokhma*, 70/1999, pp. 7-9.

interprète l'existence humaine (*Dasein*) comme être-là (*Da-sein*), comme être-dans-le-monde. Il veut dire que l'homme vit dans un rapport intentionnel au monde. On ne peut pas séparer l'homme et le monde. La compréhension de l'être de l'homme englobe l'être du monde et des choses dans ce monde.

La phénoménologie de Heidegger, telle que *Sein und Zeit* la présente, est à proprement parler une explication théorique de l'être humain, et donc aussi de la compréhension de celui-ci. Mais en même temps que l'être humain est dévoilé, c'est l'être du monde qui est expliqué, parce qu'on ne peut le séparer de l'être de l'homme. L'existence est en quelque sorte la source de lumière qui, en y regardant de près, éclaire aussi le phénomène du monde.

En concevant l'homme comme « être-dans-le-monde », Heidegger ne veut pas dire que l'homme se trouve dans un espace déterminé, un peu comme un oiseau dans une cage. Un oiseau reste un oiseau même s'il ne se trouve pas dans une cage. Mais un homme ne serait pas un homme sans son monde, sans son environnement. Voilà pourquoi « être-dans-le-monde » est un rapport originel. Heidegger entend par là un être rapporté de manière immédiate aux choses et à autrui. L'être-là se manifeste comme responsabilité. Heidegger montre que cette responsabilité se caractérise d'une part par une préoccupation des choses qui entourent l'homme, et, d'autre part, par une sollicitude de l'homme pour autrui.

En considérant l'existence humaine de ce point de vue, on remarquera que les choses ne sont pas des objets simplement présents. Elles sont créées par l'homme ou orientées vers l'homme. En d'autres termes, dans chaque objet il y a un moment subjectif. Pour l'homme, un marteau n'est pas simplement une chose neutre, ni un simple objet, mais un ustensile de travail. Un pistolet n'est pas simplement un morceau de fer mais un instrument de tir. Un tramway n'est pas simplement un objet roulant mais un moyen de transport, etc. Avec le petit mot *Zeug* (« ustensile »), Heidegger veut exprimer que le sujet et l'objet appartiennent l'un à l'autre, que les choses du monde sont en rapport existentiel avec l'homme, qu'elles sont des réalités humaines. Elles sont ce-qui-est-sous-la-main, c'est-à-dire qu'elles sont à la disposition de l'homme, à portée de la main. C'est seulement lorsque nous nous détachons de cet être-rapporté originel aux choses que du ce-qui-est-sous-la-main se forme le ce-qui-est-simplement-là : les choses sans rapport originaire à l'homme. Le danger menace toujours que les hommes eux aussi soient considérés comme des choses qui-sont-simplement-là, comme des forces de travail, des objets d'exploitation, etc. Cependant une telle attitude vis-à-vis du monde et de l'homme est anormale, comparée au monde originaire, le monde du vécu existentiel.

Dans le vécu existentiel, les choses qui-sont-simplement-là sont ou deviennent le ce-qui-est-sous-la-main (nous nous préoccupons

des choses qui nous entourent), et les hommes deviennent nos prochains : nous avons de la sollicitude pour eux. En effet, d'un point de vue originaire, l'être-là, *Da-sein*, est en même temps être-avec, *Mitsein*. L'être-là, dans sa structure fondamentale, ne se rapporte pas seulement aux choses (comme préoccupation) et à autrui (comme sollicitude), mais encore et avant tout, dans sa responsabilité vis-à-vis des choses et d'autrui, *à son être propre*. L'être de l'être-là, l'existence, est l'entrelacement d'être factice et d'être possible, on peut dire aussi : l'entrelacement « d'être jeté » et « d'être de projet ». Que veut-on dire par là ?

« Etre jeté » signifie : ce n'est pas moi qui ai choisi ou demandé à être là. Je suis jeté dans le monde de même qu'un lapin met bas ses petits. Que je sois là, que j'aie tel ou tel aspect, que j'aie tel ou tel âge, que je sois homme ou femme, fort ou faible, etc., cela est simplement un fait dépourvu de tout sens.

Malgré cela, mon être n'est pas pure facticité, mon être est aussi possibilité. L'homme est « possibilité jetée ». Je ne suis pas responsable du fait contingent de mon être-là, mais je suis entièrement responsable des possibilités que recèle mon être-là. Etre-homme signifie : avoir la compréhension de l'être, autrement dit comprendre son être. Cette compréhension de l'être propre a un sens profond. Selon Heidegger, elle est comparable à la compréhension d'une discipline ou d'un métier où il ne s'agit pas seulement de connaissance intellectuelle ou interprétative, mais aussi, avant tout, de maîtrise (cf. l'expression « s'entendre à un métier »). Comprendre l'être signifie maîtriser son propre être, « façonner » son propre moi en toute liberté, le *projeter*. En raison du fait contingent de mon être-jeté je suis radicalement libre et responsable de moi-même. Bref, je suis un « jeté me projetant moi-même ».

Tout ceci ne me devient vraiment clair que lorsque l'angoisse me saisit. L'angoisse n'est pas à confondre avec la peur (ou la crainte). J'ai peur de quelque chose de précis, d'une menace concrète, par exemple du dentiste ou du méchant voisin. *L'angoisse*, par contre, n'a pas d'objet précis. C'est devant le « néant » que je suis saisi par l'angoisse, c'est-à-dire devant une chose qui n'existe pas ! Cette chose qui n'existe pas, c'est moi-même, c'est mon propre être. Celui-ci n'est pas comme une chose est. « Etre-homme » équivaut à « ne-pas-être-encore », à « possibilité indéterminée ». L'angoisse me dévoile ce non-être, me révèle que je n'existe qu'en tant que possibilité et que je porte la responsabilité de la réalisation de cette possibilité dans une solitude totale. Tel est le souci continu qui est donné avec l'être-homme.

Ainsi l'angoisse a une valeur très positive. Elle est une disposition existentielle fondamentale qui fait comprendre à l'homme qu'il est libre et qu'il est responsable de lui-même. En outre, parmi les dispositions existentielles fondamentales ne figure pas seulement l'angoisse, mais aussi la conscience morale et le sentiment de culpabilité, lesquels

confrontent également l'homme à ses défauts, autrement dit, à ses propres possibilités d'être et à son souci.

La question de départ était : qu'est-ce que l'être de l'étant ? Plus précisément : qu'est-ce que l'être de l'étant humain ? La réponse de Heidegger, sur ce point, est : *le souci*. La préoccupation des choses et la sollicitude pour autrui sont en définitive pour l'homme du souci, c'est-à-dire la responsabilité angoissante de son soi. Ainsi le souci est l'être de l'étant humain.

La possibilité la plus authentique, mais aussi la plus brutale, est la possibilité de mourir. On pourrait dire : une chose ne peut pas mourir, même un animal ne meurt pas – au sens propre du terme – mais il périt. Un homme, toutefois, meurt. Je dois mourir. Et cette mort détermine toute ma vie. En effet, si j'étais immortel, mon style de vie serait tout différent, j'organiserais mon existence tout autrement. Si j'étais immortel, je ne serais pas un homme. La mort est donc une possibilité typiquement humaine. Etre-homme, c'est en fin de compte vivre pour cette possibilité ultime, amère, la possibilité de mourir. C'est pourquoi l'être de l'homme est un *être-pour-la-mort*.

Chacun n'est pas prêt à l'accepter. Il y a, notamment dans le monde moderne, régi par la technique, beaucoup d'hommes inauthentiques. L'homme inauthentique est celui qui oublie, le plus possible, son être en tant qu'existence (en tant qu'être possible). Dans l'ère technique, l'homme de la masse refoule ses possibilités. Il ne veut pas non plus penser à la mort. Il refoule sa liberté et sa responsabilité personnelle. Il se retranche derrière le « on » (le journal, le parti, le syndicat, etc.) : « on dit… », « on pense… », « on écrit… », etc. Tout ce verbiage du « on » (qui n'existe pas !) rend l'homme inauthentique étranger à lui-même, et, par conséquent, à ses prochains. Il fuit sa propre responsabilité, à laquelle il ne pourra cependant jamais échapper. Tel est le tragique de l'homme de la masse au 20e siècle. Cet homme s'est refermé sur lui-même comme s'il était une chose.

4. L'être et le temps

Heidegger conçoit pourtant « l'exister » humain authentique comme existence ouverte, orientée sur trois dimensions. L'existence est tournée premièrement et avant tout vers l'avenir. Il faut prendre le mot « a-venir » littéralement, car ce mot garde encore le mystère originel de l'homme et de son temps. « Etre-tourné vers l'avenir » signifie : être-tourné vers les possibilités qui viennent à l'existence. L'existence se tourne aussi vers le passé. Le passé est tout ce qui s'est « passé » irrémédiablement. Cette dimension contingente-factice, incontournable et non-niable, doit être acceptée. Le poids du passé est le poids de l'être-jeté, que l'on doit nécessairement porter. L'existence est finalement

aussi tournée vers le présent, car elle doit bien présentifier ses possibilités dans la situation concrète. Avenir, passé, et présent sont donc des dimensions temporelles qui sont totalement liées à l'être-homme de l'homme : les dimensions temporelles sont aussi des dimensions anthropologiques. Cela signifie que sans l'homme il n'y aurait pas non plus de temps ! Heidegger nomme ces dimensions temporelles « ek-stases », parce que l'homme, dans son être-tourné vers l'avenir, le passé et le présent, se manifeste comme non-renfermé en lui-même. Il sort de lui-même, il est hors de lui : c'est là précisément ce que le mot « ek-sistence » et son dérivé « ek-stase » signifient à l'origine. Avenir, passé et présent se rencontrent ainsi dans l'homme en tant que projetant (l'avenir !) jeté (le passé !) présentifiant (le présent !). En d'autres termes, l'homme est le point focal du présent, du passé et de l'avenir. Nous pourrions dire aussi : le temps provient de l'être-homme de l'homme. C'est pourquoi ce n'est qu'en partant de l'homme existant qu'on pourra comprendre ce qu'est le temps. Le temps est tout aussi peu que le monde un continuum spatial dans lequel l'homme se trouverait par hasard. Ce n'est qu'en partant de l'existence qu'on pourra découvrir ce qu'est le monde et aussi ce qu'est le temps. Le temps authentique et originel n'est pas un temps de chronomètre, qui serait « simplement là », c'est-à-dire qu'il n'est pas un temps d'horloge ou un temps solaire qui s'écoulerait régulièrement, que des hommes s'y intéressent ou non. Le temps est quelque chose d'humain.

Le temps, par conséquent, signifie que l'homme réalise, par l'acceptation de son propre être-jeté, les possibilités qui viennent à lui. Et voilà pourquoi Heidegger, le philosophe de l'existence, peut affirmer que le temps est précisément ce autour de quoi tourne toute la vie. Voilà pourquoi Heidegger peut interpréter le temps comme *sens de l'être* de l'homme. Tout le mystère de l'homme comme projetant-jeté se trouve dans le temps. Oui, le temps est le plus profond mystère de l'homme, il est le sens de son existence.

Le titre de l'œuvre maîtresse de Heidegger est *Sein und Zeit*. A l'époque, ce fut un titre sensationnel pour tous les philosophes, lesquels étaient jusqu'ici habitués à associer « temps » à « devenir », « être » à « éternité ». Heidegger, comme je l'ai déjà mentionné, est passé par l'historicisme (de Dilthey). Il veut être conséquent et ne plus rapporter l'être, ni même l'être de l'homme, à quelque chose de supra-temporel ou d'éternel, comme Dilthey et Troeltsch l'ont encore tenté. Le sens de l'être n'est pas supra-temporel ou absolu. Le sens de l'être – du moins de l'être humain – c'est la temporalité : une temporalité que Heidegger conçoit, de façon encore plus radicale que l'historicisme, comme étant toute individuelle : chaque homme a son propre temps et vit sa propre histoire.

Dans une période ultérieure, la problématique philosophique s'est fortement déplacée. On parle du « tournant » dans la pensée de

Heidegger. Sa philosophie de l'existence devient une philosophie de l'être. Heidegger n'essaie plus d'effectuer un passage de l'analyse de l'existence humaine individuelle au mystère de l'être et du temps. Il essaie tout au contraire d'attribuer une place à l'existence humaine en partant de l'être (*Sein*, souvent écrit, à l'ancienne, *Seyn*) englobant et de son histoire temporelle. Je dois ici malheureusement renoncer à exposer les pensées développées par Heidegger ultérieurement, et leur rapport avec ses pensées antérieures. Je laisserai donc aussi de côté le développement du « second » Heidegger dans mon évaluation critique.

5. Evaluation critique : comment radicaliser la responsabilité humaine ?

5.1. Le grand mérite de la philosophie de l'existence ou existentialisme, c'est d'abord d'avoir à nouveau mis au jour la situation unique de l'homme au sein d'un monde objectivé et technicisé. Peu importe comment on envisage le rapport de l'homme au reste de la nature vivante et non-vivante : le fait est clair qu'il y a une distance infinie et une différence fondamentale entre l'être non-humain et l'existence humaine. En outre, il est important de noter que l'existentialisme – contrairement au rationalisme antérieur – n'a pas cherché, du moins pas d'entrée, cette unicité de l'être-homme dans la raison humaine. La singularité de l'homme – accordons-le à Heidegger et aux existentialistes – a ses racines avant tout dans la *responsabilité et la liberté* humaines.

5.2. Dans notre premier article, nous avons constaté que l'historicisme doit être considéré en quelque sorte comme une philosophie *ouverte*. L'homme et sa philosophie se situent en effet, selon Dilthey, dans la dynamique vivante d'une histoire englobante. Mais dans quelle mesure cette histoire est-elle donc vivante, dynamique et englobante ?

Heidegger a vu que l'histoire de la culture peut non seulement défier, mais aussi menacer sérieusement la liberté et la responsabilité humaines : l'homme moderne ne vit-il pas dans un monde chosifié, dans une culture régie par la technique, dans une histoire que l'on dégrade en objet maîtrisé et qui, par conséquent, ferme plutôt qu'elle n'ouvre les possibilités de l'existence humaine ? C'est pourquoi le jeune Heidegger radicalise l'idée d'une philosophie ouverte lorsqu'il met l'accent sur l'historicité (*Geschichtlichkeit*, c'est-à-dire la liberté et la responsabilité intérieures) de l'homme lui-même face aux possibilités et aux menaces de l'histoire extérieure de la culture. Je suis d'avis que les existentiaux heideggeriens, notamment la liberté et la responsabilité (le souci), peuvent d'emblée être effectivement considérés

comme des catégories d'une philosophie ouverte, comme des catégories relationnelles. La question n'est que de savoir si chez les philosophes de l'existence cette relationnalité ne représente pas quand même, en fin de compte, un circuit fermé.

5.3. *Responsabilité* signifie : une réponse peut être exigée de l'homme. L'homme doit donner une réponse, mais à qui ? Qui, en dernière analyse, demande à l'homme de rendre compte et le rend responsable ?

Pour répondre à cette question « existentielle », il me semble que l'homme est obligé de prendre une décision supra-rationnelle ou pré-rationnelle. Cette décision, caractéristique pour une philosophie ouverte, est antérieure à toute argumentation philosophique. C'est pourquoi les chemins de la philosophie se séparent ici.

L'existentialisme, en tout cas l'existentialisme humaniste ou athée, pose comme axiome, conformément aux conceptions de Heidegger, qu'en définitive la responsabilité et le souci de l'homme ne concernent que l'homme. Les philosophes inspirés par la foi judéo-chrétienne affirment par contre qu'on dénature de cette manière le concept de responsabilité et que la responsabilité présuppose toujours en fin de compte une relation Je-Tu. L'homme responsable est toujours aussi responsable devant d'autres hommes. Et les hommes sont personnellement et collectivement responsables devant le Tout Autre. Autrement dit, si l'homme prend vraiment le concept de responsabilité au sérieux, alors il doit finalement une réponse à quelqu'un qui dépasse tous les intérêts humains et qui s'est néanmoins tant approché des hommes qu'il peut véritablement leur demander de rendre compte : le « Je » humain doit une réponse à un « Tu » divin.

Dans la perspective chrétienne, l'idée d'un ordre normatif s'imposant à la réflexion philosophique, comme nous l'avons vu[5], n'était en fait qu'une formule provisoire, encore anonyme : en Dieu cet ordre reçoit un nom, un visage, un cœur.

5.4. Le concept de liberté provoque la même réflexion.

Dans la philosophie de l'existence, « liberté » signifie : agir de sa propre autonomie subjective ; la liberté est vue comme autodétermination souveraine, c'est-à-dire comme liberté de choix radicale et subjective : l'homme doit se réaliser dans une solitude totale, affirme le jeune Heidegger. La justification philosophique de cette idée subjectiviste de la liberté est insuffisante et contradictoire. Car à quoi bon mettre en garde contre la non-liberté et contre l'inauthenticité à notre époque technique, si les hommes les ont eux-mêmes choisies, c'est-à-dire si la liberté fonde cette non-liberté ? Nous voulons dire par là

[5] Cf. notre précédente étude sur Dilthey, *Hokhma*, 70/1999, pp. 18-23.

que la liberté heideggerienne n'est pas du tout évidente. L'historicité intérieure de Heidegger est tout aussi ambiguë et traîtresse que l'histoire extérieure de la culture chez Dilthey.

Une autre conception de la liberté est possible. Je l'appellerai liberté relationnelle ou orientée et je prendrai comme exemple la liberté chrétienne. Celle-ci dépasse le subjectivisme existentialiste. La liberté chrétienne est une liberté relationnelle qui comprend la disponibilité (le mot est de Gabriel Marcel), ou le dévouement volontaire de l'homme à la cause de Dieu et au monde. Je reconnais que la liberté chrétienne elle aussi pourrait être traîtresse, mais seulement si le dévouement à la cause de Dieu et le dévouement à celle du monde se contredisaient.

5.5. C'est un fait qu'il y a des existentialistes chrétiens, dans la ligne du philosophe danois du 19e siècle Soeren Kierkegaard. Cependant, nous venons de le montrer clairement, les conceptions existentialiste et chrétienne de la responsabilité et de la liberté se contredisent. La relation entre les pensées chrétienne et existentialiste est donc une relation tendue. Kierkegaard avait déjà perçu quelque chose de cette tension, mais il a fait de nécessité vertu (laquelle, selon moi, n'est ni une vertu philosophique, ni une vertu chrétienne) : il a soutenu la thèse que la collision continuelle entre l'homme souverain dans ses choix existentiels et le « paradoxe absolu » de son abandon à Christ est typique du christianisme vrai, non-bourgeois.

6. Evaluation critique (2) : la souffrance témoigne malgré elle du sens du monde

6.1. Il faut critiquer dans l'existentialisme non seulement l'idée de l'homme souverain, mais aussi celle de la *situation contingente* et de l'être-jeté. Cette idée d'une situation contingente, ou d'un monde absurde, a été soulignée par Jean-Paul Sartre et Albert Camus, plus fortement encore que par Heidegger. Pour eux, le monde en soi est un monde dépourvu de tout sens englobant. La doctrine biblique de la Création et l'expérience chrétienne s'opposent à cette conception de la contingence.

Heidegger lui-même avait déjà minutieusement critiqué l'idée que l'on puisse maîtriser la nature. Le souci et la responsabilité de l'homme s'étendent toujours à son environnement naturel et social et, en tout cas, cette « préoccupation » et cette « sollicitude » sont des relations originelles, pleines de sens. Dans la perspective biblique, l'homme n'est pas jeté comme un étranger dans une situation absurde, mais il est placé comme intendant dans une Création bonne, remplie de sens divin. Ce n'est pas l'absence d'un sens englobant (la contingence), mais justement la vive attente de sa présence (comme une présence

menacée !) qui fait de l'injustice, de la souffrance et de la mort des énigmes amères et insupportables. Autrement dit, c'est la réalité insupportable de la souffrance humaine qui témoigne du sens du monde. Le sens du monde n'est pas un objet, mais une orientation persistante.

6.2. La thèse irrationaliste d'un monde contingent est généralement considérée comme contraire à l'idéal cartésien d'un monde transparent, rationnellement maîtrisable et maîtrisé. En fait, le rationalisme et l'irrationalisme sont à cet égard très proches l'un de l'autre. Depuis que Descartes a très abstraitement et artificiellement brisé le monde et a posé le monde des choses étendues en face du sujet humain (c'est la fameuse séparation sujet-objet), le sujet humain repose sur lui-même, dans le rationalisme comme dans l'irrationalisme. Dans les deux cas règne l'idée que l'homme trouve en face de lui le monde comme le pendant objectif de sa propre subjectivité. C'est pourquoi ce monde est volontiers considéré comme en soi dénué de sens, pouvant par conséquent être traité irrespectueusement : il est en effet rationnellement maîtrisable pour le rationalisme, rationnellement incompréhensible pour l'irrationalisme.

6.3. Pour ma part, je préfère la conception biblique de l'homme comme créature au sein de la Création ; non comme un sujet souverain et isolé, mais comme un intendant responsable, allié à un monde rempli de sens et menacé de non-sens. Je veux bien que cette conception soit l'expression d'une foi pré-théorique (ce qui ne veut pas nécessairement dire une foi mal fondée), mais sa négation (la séparation sujet-objet) a elle aussi la qualité d'une croyance pré-rationnelle.

6.4. Jean-Paul Sartre peut avoir raison de dire que la foi chrétienne en Dieu a servi, ou sert, souvent, d'alibi pour fuir justement cette responsabilité personnelle vis-à-vis du monde ou de la société. Toutefois, cette accusation n'est pas un argument solide contre la vision chrétienne, puisque la pensée existentialiste de la liberté subjective, ou encore du monde absurde, peut servir, et sert effectivement elle aussi, d'alibi à beaucoup.

6.5. Le fondement phénoménologique de la philosophie de l'existence contient sa propre réfutation. La phénoménologie existentialiste veut élucider de façon existentielle l'être concret, individuel de l'homme. Mais, ce présupposé une fois admis, pourquoi l'élucidation (accomplie individuellement) de l'existence dans le sens heideggerien d'un « être-pour-la-mort » aurait-elle la préférence sur des analyses individuelles de soi développées autrement, par exemple sur l'expérience chrétienne de soi ? Ne pourrait-on pas interpréter cette dernière d'une façon tout aussi authentique, à savoir comme un « être-pour-la-

vie » ? En d'autres termes, la philosophie de l'existence implique toujours plus qu'une analyse individuelle de la sphère de l'expérience concrète et individuelle. L'essai *Sein und Zeit* est plus qu'une autobiographie existentielle. Il prétend aussi au décèlement des structures fondamentales générales et des « existentiaux » de l'homme comme tels, c'est-à-dire à la validité universelle. Ne nie-t-il pas ainsi le point de départ dans l'individuel ? ■

(A suivre)

Bibliographie

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976. Traduction française : *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1976. Traduction française : « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1990, pp. 159-194.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1986.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.

Sources secondaires

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963. Traduction française : *La pensée de Martin Heidegger : Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Georges Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1987.

Alphonse de Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Ḥokhma 71/1999, pp. 15-35

LE SACRIFICE DE JÉSUS-CHRIST : LA SITUATION THÉOLOGIQUE PRÉSENTE

par
Henri BLOCHER,
Professeur de dogmatique à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine

« Est-il étonnant que tant d'enfants, dans notre société moderne, subissent de mauvais traitements, quand l'image prédominante dans notre culture est celle d'un enfant divin maltraité – Dieu le Père exigeant et exécutant le supplice de son propre fils ? Si le christianisme veut être libérateur pour les opprimés, il doit se libérer lui-même de cette théologie. Il faut en finir avec l'expiation*, l'idée que le genre humain porte la tache d'un crime que seul peut laver le sang de l'agneau »[1]. Une telle évaluation de la doctrine traditionnelle, par deux théologiennes féministes représentatives, ne dévoile pas seulement une composante de la situation théologique actuelle mais permet de jauger les *enjeux* du débat : entre ceux qui voient dans la mort de Jésus en croix le sacrifice expiatoire offert pour nous, à notre place (et chérissent souvent cette interprétation comme le trésor le plus précieux de leur foi) et ceux qui jugent cette pensée comme le produit le plus répugnant et le plus nocif d'un imaginaire malade, aucun gentil compromis n'est possible. A toute époque, cependant, on trouve des « chercheurs de *ḫalāqôt* ».

Notre survol ne prétend pas être exhaustif. Nous peindrons comme « au couteau » un tableau simplifié de tendances majeures, sans rendre compte de toute la diversité des opinions et sans fournir en détail les preuves documentaires. Nous tenterons plutôt d'analyser les

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

1 Joanne Carlson Brown & Rebecca Parker, « For God So Loved the World », in *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*, sous dir. Joanne Carlson Brown & Carole R. Bohn, New York, Pilgrim, 1989, p. 26, comme cité par Charles B. Cousar, « Paul and the Death of Jesus », *Interpretation*, 52, 1998, p. 39.

arguments, et les facteurs les plus influents, en privilégiant les théologiens qui nous sont les plus proches – frères et sœurs que nous saluons, nos partenaires pour l'Evangile – et qui, pourtant, ont basculé de l'autre côté de la grande frontière doctrinale. Nous esquisserons une réponse possible.

Origines, écarts, retours et détours

Au début du XX[e] siècle, la situation était, somme toute (et vue de loin), assez simple : les évangéliques, dans toutes les dénominations, défendaient avec vigueur la proclamation de la Croix comme sacrifice expiatoire, comprise comme substitution pénale. Ils maintenaient l'héritage des Réformateurs, de Calvin surtout, retravaillé par la dogmatique orthodoxe et repris par les Réveils ; Benjamin B. Warfield (1851-1921), de Princeton, contribuait à la défense de la doctrine par plusieurs études magistrales (recueillies dans le volume *The Person and Work of Christ*). Dans un contexte dogmatique et spirituel fort différent, les catholiques romains s'accordaient avec eux, sans en tirer les mêmes conséquences. Presque unanimes, ils enseignaient la substitution expiatoire* (pénale) qu'avait prêchée Bossuet en son temps ; certes, ils donnaient à l'*éphapax* (« une fois pour toutes ») assez d'élasticité pour l'accommoder à la « répétition » sacramentelle du sacrifice et pour ajouter les souffrances des fidèles à la satisfaction* méritoire de celles du Seigneur, mais ils affirmaient le sang de l'Agneau expiatoire et propitiatoire*. En 1938 encore, le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* publiait une érudite synthèse dans ce sens du bibliste A. Médebielle[2]. Les libéraux protestants ou anglicans s'opposaient avec véhémence : ils s'indignaient d'une « théologie du sang » qui n'était à leurs yeux qu'un hideux vestige de stades primitifs dans l'évolution religieuse de l'humanité. Sur la scène britannique seulement étaient apparues quelques tentatives d'orthodoxie réaménagée, avec R.W. Dale (qui se contentait de repeindre la théorie « rectorale » de Grotius), J. McLeod Campbell (avec la confession vicaire), R.C. Moberly (avec la repentance vicaire), et, le plus vigoureux, P.T. Forsyth (avec la justification de Dieu).

La réaction antilibérale (Barth, Brunner) a remis en honneur le langage pénal et substitutif, mais sans véritable retour à la doctrine. Emil Brunner a fait sensation avec *Der Mittler* (1927) ; Karl Barth a choisi pour titre « le Juge jugé à notre place » au moment de traiter de la mort du Christ dans sa *Dogmatique* – mais il n'a pas caché la distance qu'il gardait avec la théorie orthodoxe, glissant du thème satisfactoire, dominé par l'exigence de la justice, au thème de Jésus-Christ *étant* l'homme

[2] Art. « Expiation », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. III, sous dir. Louis Pirot, Paris, Letouzey & Ané, 1938, col. 1-262.

que nous ne pouvons pas *être*[3]. La *Dogmatique* de Brunner (vol. II) révèle également le fossé qui sépare ses positions de celles d'un Warfield. D'autres théologiens de renom ont encore élargi ce fossé. Gustav Aulén, de Lund, a stigmatisé la conception pénale sous le nom de « théorie latine » et a prétendu que le schème polémique, *Christus Victor*, constituait la doctrine « classique ». Bultmann a fait preuve d'une remarquable lucidité : il a bien perçu que dans l'interprétation néo-testamentaire de la croix « se mêlent des représentations de sacrifice et une théorie juridique de la satisfaction »[4], mais il n'y voit qu'écorce mythologique du vrai message, faux scandale, pour nos contemporains, qui les aveugle sur le vrai scandale de la croix. Quelques biblistes, plus conservateurs (comme on dit) sur l'autorité et la fiabilité bibliques, tenaient encore à Esaïe 53 comme à l'attestation de l'expiation* substitutive ; on peut citer Oscar Cullmann et Joachim Jeremias.

Les tendances théologiques plus récentes ne se sont pas rapprochées des positions évangéliques orthodoxes. Les théologies libérationnistes, y compris les féministes, ont soupçonné le modèle sacrificiel, ou l'ont même accusé d'opérer comme un « opium du peuple » : il induit soumission et résignation chez les opprimés, alors qu'il faut les appeler à prendre les armes et à lutter pour leur liberté. Ces théologies préfèrent fortement les modèles exemplaristes en christologie et sotériologie. Les courants frottés de philosophie (souvent marqués par l'influence de Paul Ricœur[5]) cherchent dans l'Ecriture un réseau de symboles, un

---

3 Barth répudie expressément la doctrine traditionnelle des évangéliques dans la *Dogmatique*, IV 1*, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1966, p. 267 (§ 59 2.2) : « Ni dans le sens que Jésus-Christ, en subissant notre châtiment, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu'il 'satisfait' par là à la colère de Dieu » ; cf. p. 268 (« non pas en subissant notre châtiment comme tel »), p. 290 (pas de satisfaction au sens orthodoxe). Son résumé : « Parce qu'il est Dieu, il agit dans sa toute-puissance afin d'être à notre place et en notre faveur l'homme que nous ne sommes pas » se trouve p. 12 (§ 57/1.6) ; le salut est défini p. 7 (§ 57 1.3) comme l'accomplissement de l'être, la participation à l'être de Dieu. Le sens ontologique du langage judiciaire de Barth monte à la surface quand il traite du péché comme *das Nichtige*, quand il affirme que dans la personne du Christ, à la fois pécheur et péché sont détruits, annihilés, destinés au non-être. La substitution (dialectique) dans l'être entraîne aussi les thèses de la repentance et de la confession substitutives (p. 273 ; § 59/2.4).

4 Dans sa fameuse conférence « Neues Testament und Mythologie », trad. Odette Laffoucrière, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 174.

5 Ricœur déploie surtout son antipathie à l'égard de la doctrine orthodoxe du sacrifice, et ses arguments contre elle, dans « Démythiser l'accusation » et « Interprétation du mythe de la peine », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 330-347 et 348-362. Mais voir aussi ses commentaires sur la colère divine, « Sur le tragique », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Cerf, 1992, p. 197 (avec n. 1).

ensemble de figures à employer comme grille pour l'interprétation de l'existence humaine, en vue de faire du monde une demeure habitable, « viable ». Même des auteurs modérés évitent la vieille doctrine sacrificielle[6]. Jürgen Moltmann rejetait naguère l'assimilation de la mort de Jésus à un sacrifice, avec l'argument que la victime ne ressuscite pas[7]. Son opposition s'est récemment atténuée, comme l'impliquent peut-être son évolution « conservatrice » (tendance à limer ou réinterpréter ses thèses révolutionnaires) et son projet de vaste conciliation œcuménique[8]. Wolfhart Pannenberg combattait les vues orthodoxes au temps de ses *Grundzüge der Christologie* : malgré de fortes expressions (il se reconnaissait proche de Barth), il rejetait la satisfaction, contre Melanchthon et Calvin[9], et plaidait que Jésus a réellement violé la loi (avec une exégèse de Galates 3.13 singulièrement alambiquée)[10]. Mais il paraît aujourd'hui les rejoindre ; la section sur le sujet, dans sa *Théologie systématique*, s'intitule *l'Expiation comme souffrance pénale substitutive* ; il parle de « l'échange de places entre l'innocent et le coupable » et commente : « Cette souffrance pénale substitutive, justement décrite comme le fait d'endurer la colère de Dieu contre le péché, repose sur la communion que Jésus-Christ a établie avec nous comme pécheurs et notre destinée de pécheurs »[11]. Sauf étonnante torsion des termes, ces énoncés signalent un revirement remarquable. L'Allemagne nous

---

6 Comme le montre une récente livraison de la revue de Princeton *Interpretation*, 52/1, janvier 1998, « Atonement and Scripture » ; la brillante contribution de Joel B. Green, « The Death of Jesus and the Ways of God. Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering », p. 24-37, a la prudence de ne pas rejeter la substitution pénale mais réussit à ne pas l'affirmer carrément non plus.

7 *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 209 [170 de l'original].

8 Dans « The Passion of Christ and the Suffering of God », *Asbury Theological Journal*, 48, 1993, p. 26, Moltmann écrit : « Dieu transforme le péché humain en souffrance pour lui-même en 'charriant' le péché humain... Le Christ n'est pas seulement le Frère des victimes mais aussi l'expiation pour les coupables » (cité par John G. Kelly, « The Cross, the Church, and the Jewish People », dans *Atonement Today*, sous dir. John Goldingay, Londres, S.P.C.K., 1995, p. 183, qui nous a conduit à l'article). Le contexte montre, cependant, que Moltmann reste à distance ; le modèle est pour lui le bouc émissaire de Lv 16, et il insiste : « Le 'bouc émissaire' n'est pas offert à Dieu pour apaiser sa colère ; Dieu, plutôt, pourvoit le 'bouc émissaire' pour réconcilier le peuple avec lui » (p. 25s.).

9 *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefooghe, Paris, Cerf, 1971, p. 355 (356 proche de Barth).

10 *Ibid.*, p. 321ss.

11 *Systematic Theology*, II, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans/Edimbourg, T. & T. Clark, 1994, p. 427.

semble d'ailleurs le seul pays où des biblistes *critiques* prestigieux, comme M. Hengel ou P. Stuhlmacher[12], défendent haut et fort la substitution pénale.

Du côté catholique (romain), un renversement graduel mais spectaculaire a eu lieu. Bien que le nouveau *Catéchisme* universel emprunte le langage de la Bible et de la tradition – « Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui 'offre sa vie en *sacrifice expiatoire*', 'alors qu'Il portait le péché des multitudes', 'qu'il justifie en s'accablant Lui-même de leurs fautes' (Es 53,10-12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés » (n° 615, cf. 623 : la dimension pénale n'est pas explicitée, cf. n° 1008s.) –, on aurait de la peine à trouver aujourd'hui un seul théologien de renom et d'influence qui maintiendrait la substitution pénale[13]. Les études patristiques et médiévales nouvelles (comme celles de J. Rivière) ont convaincu les « spécialistes » qu'elle n'appartient pas à l'essentiel de la foi catholique. Un regard qui privilégiait la mystique et l'influence de Teilhard de Chardin sont entrés en résonance (Teilhard haïssait le juridisme). Le « tournant anthropologique » (et l'influence de l'anthropologie comme discipline des sciences humaines) ont renforcé la tendance. Il suffit d'indiquer les théologiens systématiques Gustave Martelet[14] et Bernard Sesboüé[15] et des ouvrages collectifs comme *Mort pour nos péchés*[16] et *Le Sacrifice dans les religions*[17]. Les auteurs catholiques soulignent le sacrifice mais sans aucune implication pénale, comme hommage et action de grâces (*tôdâh*), comme consécration de la vie, et, plus techniquement, comme « échange symbolique », avec subversion de la relation entre don et contre-don (catégories de Marcel Mauss)

---

12 Voir la traduction de son art. « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? », trad. B. Bolay, S. & S. Carrel, *Hokhma*, n° 40, 1989, p. 17-36.

13 La seule exception partielle que nous avons rencontrée est celle de Roch Kereszty (peu connu, il est vrai), « Toward a Contemporary Christology », éd. par Jonathan Leach, dans *Crisis in Christology : Essays in Quest of Resolution*, sous dir. William R. Farmer, Livonia, Mich., Truth/Dove Booksellers, 1995, p. 340ss, qui insiste sur le lien entre péché et punition, et la substitution dans le sacrifice, mais retombe ensuite sur la solidarité et l'exemple (p. 344-6).

14 Voir, par ex., son livre *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, particulièrement p. 160 et note. Martelet est ouvertement anti-augustinien, au nom d'Irénée.

15 *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 1988.

16 Xavier Léon-Dufour *et al.*, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

17 Marcel Neusch, sous dir., *Le Sacrifice dans les religions* (Institut de Science et de Théologie des Religions), Paris, Beauchesne, 1994.

dans le sacrifice *chrétien*[18]. Ils tentent de promouvoir le schème de l'« initiation », la mort comme la porte et la source de la vie, conformément à la parabole du grain de blé (Jn 12,24)[19].

On observe un regain d'intérêt pour les idées aventureuses du penseur français (qui enseigne aux Etats-Unis) René Girard[20]. Bien que ses thèses, à l'époque de leur grand retentissement médiatique, n'aient guère convaincu les ethnologues et autres anthropologues et se soient même attirées des commentaires plutôt dédaigneux, il est significatif que plusieurs théologiens, dans des textes récents, trouvent la place de les citer et de les discuter – indication d'une influence persistante[21].

Entre-temps, des théologiens évangéliques ont consolidé l'argumentaire de la thèse calvinienne et warfieldienne, en particulier son soutien biblique. Le « lion » dans la jungle académique a été l'anglican australien Leon Morris, dont les multiples contributions sur le sujet, depuis *The Apostolic Preaching of the Cross*, font un trésor sans prix. Parmi les exégètes, on doit mentionner aussi I. Howard Marshall (*The Work of Christ*, 1969 ; *Jesus the Saviour*, 1990) et notre collègue Samuel Bénétreau[22]. Les théologiens systématiques comprennent G.C. Berkouwer d'Amsterdam, qui a tenu bon dans *The Work of Christ*, John Murray de la Faculté « Westminster » à Philadelphie, avec *Redemption Accomplished and Applied*, Roger Nicole (l'oncle du doyen Emile Nicole, professeur aux Etats-Unis), qui a combattu parallèlement à L. Morris contre l'édulcoration du concept de « propitiation » dans l'interprétation

---

[18] Dans *ibid.*, voir Marcel Neusch, « Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de Saint Augustin », p. 117ss, et Louis-Marie Chauvet, « Le Sacrifice comme échange symbolique », p. 277-304.

[19] Dans *ibid.*, Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme. Une notion ambiguë », p. 147 (se référant à A. Vergote) et « Le Sacrifice comme échange symbolique », p. 289.

[20] Voir *Ichthus*, n° 90, mars 1980, avec l'art. de Gérard Kuntz, « René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde : Une relecture de la Bible », p. 2-5 et notre « Christ, agneau de Dieu : La mort de Jésus selon René Girard et selon le Nouveau Testament », p. 6-10 (bibliographie dans les notes).

[21] Pierre Gisel, « Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort », *Foi & Vie*, n° 83/4, juillet 1984, p. 32-37 ; Christophe Desplanque, « Pourquoi Jésus a-t il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 48-62 ; Marcel Neusch, « Une conception... », *op. cit.*, p. 135ss ; John Goldingay, « Old Testament Sacrifice and the Death of Christ », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 15ss ; Christoph Schroeder, « « Standing in the Breach. » Turning Away the Wrath of God », *Interpretation*, 52, 1998, p. 17s.

[22] Avant d'écrire son grand commentaire en deux volumes sur l'épître aux Hébreux, il a rédigé l'important article « La Mort du Christ selon l'épître aux Hébreux », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 25-47.

de C.H. Dodd, et James I. Packer, aujourd'hui à Vancouver, avec son admirable conférence « What Did the Cross Achieve ? The Logic of Penal Substitution », *Tyndale Bulletin*, 25, 1974, p. 3-45. Et, bien sûr, on ne peut pas oublier le prédicateur-exégète-systématicien populaire du siècle : John R.W. Stott, et son livre *The Cross of Christ*.

Aux marges du mouvement évangélique, cependant, quelques-uns montrent qu'ils éprouvent un malaise à propos de cette doctrine qui fut *la* doctrine évangélique par excellence. Ils s'en détournent et reprennent nombre des critiques libérales classiques. En témoigne l'ouvrage collectif important, publié en 1995 sous la direction de John Goldingay, alors « Principal » du College Saint John à Nottingham, *Atonement Today*. Presque tous les auteurs paraissent gênés par l'idée d'une expiation qui implique le châtiment du Christ à la place des coupables ; plusieurs, carrément hostiles, font un travail de sape ou montent à l'assaut[23]. Il nous convient de scruter fort attentivement les raisons qu'ils invoquent ou suggèrent.

Arguments et stratégies

La première considération qu'on met en avant est le changement de situation culturelle. Prêcher la substitution pénale n'établit plus désormais aucun « contact vivant avec les gens tels qu'ils sont et les vrais problèmes dont ils se soucient » ; en fait, nous ne la prêchons plus, mais nous prêchons le « Dieu empathique » de Moltmann[24]. L.-M. Chauvet dénonce les connotations doloristes, voire masochistes de la doctrine ; elle suggère « un Dieu empêcheur de vivre » et d'autre part, plus ou moins « interventionniste » ; elle relève de la logique mercantile du donnant-donnant ; les représentations induites sont « culturellement disqualifiées ; elles n'appartiennent plus au 'croyable disponible' »[25].

---

23 A l'exception de Christina A. Baxter, dont le traitement très compétent des questions historiques est indépendant et juste (nous déplorons une faiblesse sur le châtiment à la fin de son « The Cursed Beloved : A Reconsideration of Penal Substitution », p. 70s., où le danger de confusion entre rétribution, « retaliation », réparation ou restitution est trop proche pour nous laisser serein). Christopher Cocksworth, « The Cross, Our Worship and Our Living », p. 111-147, touche à peine les questions sensibles ; il fait d'intéressantes remarques sur l'épître aux Hébreux.

24 Tom Smail, « Can One Man Die for the People ? », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 75 ; dans son avant-propos, J. Goldingay indique que la réaction de T. Smail a suscité la convocation du colloque duquel est issu le livre (p. xi). John Goldingay avait précédemment avancé le même argument dans son « Expounding the New Testament », dans *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, sous dir. I. Howard Marshall, Exeter, Paternoster/Grand Rapids, Eerdmans, 1977, p. 358s.

25 Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme... », *op. cit.*, p. 139. La formule « croyable disponible » a été forgée par Ricœur.

Ces thèmes figurent déjà dans des traitements plus anciens du sujet[26].

L'argument critique principal souligne, dès lors, la nature *métaphorique* du langage scripturaire relatif au sacrifice. Presque tous les auteurs défavorables à la doctrine traditionnelle en proposent des variations. Les évangéliques, d'après l'acte d'accusation, sont coupables du « péché » de lire « cette métaphore littéralement et de façon seulement personnaliste [*sic*] »[27]. Leurs théories de l'expiation n'ont pas respecté la distance entre les images sacrificielles et légales et la réalité de la mort de Jésus[28]. Les critiques glorifient le statut symbolique de ce langage[29].

L'accent sur la pluralité « multiplie » la force de l'argument. L'imagerie judiciaire, si elle est présente, n'intervient qu'au milieu de beaucoup d'autres, ce qui relativise encore sa portée doctrinale[30]. L'autre « péché » des tenants du dogme substitutif, à en croire Colin Gunton dressé en procureur, c'est de « traiter l'une des métaphores de l'expiation, la métaphore légale, isolément des autres »[31]. Le reproche recouvre la thèse que les divers modèles métaphoriques ne peuvent pas être ramenés à l'unité, au plan, du moins, de la pensée rationnelle[32] : *divide et impera* !

Plusieurs critiques n'accordent même pas que le schème pénal constitue, au moins, *un* modèle valide pour tendre par la pensée vers le mystère de notre salut. John Goldingay nie carrément qu'Esaïe 53.5-6 et 10-12 implique « une conception punitive du sacrifice »[33]. Dans les sacrifices, prétend-il, on ne doit voir aucun châtiment : « En imposant les mains à la victime, les adorateurs qui en font l'offrande s'identifient à elle et transfèrent sur elle non pas leur coulpe mais leur souillure. L'animal offert n'est pas alors substitutivement puni mais substitutivement purifié »[34]. L'élimination de tout caractère pénal de la mort sacrificielle

---

26 Voir la livraison de *Lumière & Vie*, n° 20/101, janv.-mars 1971, « La Mort du Christ ».

27 Colin Gunton, comme cité (avec approbation) par Colin Greene, « Is the Message of the Cross Good News for the Twentieth Century ? » dans *Atonement Today, op. cit.*, p. 231.

28 Charles B. Cousar, « Paul and the Death of Jesus », *op. cit.*, p. 42 (accompagné de commentaires rassurants sur la valeur des métaphores).

29 Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme », *op. cit.*, p. 145s., 148.

30 Par ex., Sally Alsford, « Sin and Atonement in Feminist Perspective », dans *Atonement Today, op. cit.*, p. 162.

31 Gunton, comme cité par Greene, *op. cit.*, p. 231.

32 Nous traitons de cette proposition, qu'on trouve chez R.W. Dale, E. Brunner, St. Lyonnet dans notre *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1997², I, p. 143-145.

33 Goldingay, « OT Sacrifice… », *op. cit.*, p. 8.

34 *Ibid.*, p. 10.

se rencontre communément (au contraire de l'opinion de Goldingay sur Esaïe 53, où il est rare qu'on refuse de voir le châtiment). Goldingay ajoute qu'il est « douteux que l'Ancien Testament considère les sacrifices comme propitiatoires à l'égard de la colère de Dieu », et que « les langages de la rédemption* [*atonement*]-propitiation-expiation et de la colère ne se rejoignent pas [*do not come together*] »[35].

Si l'on examine la méthode mise en œuvre par les critiques, on s'aperçoit du rôle considérable que jouent certaines présuppositions disjonctives. Stephen H. Travis commence par définir la rétribution comme une « punition infligée au transgresseur *de l'extérieur*, qui ne procède pas de façon intrinsèque des actes auxquels elle s'applique »[36]. Il considère que « le jugement divin s'exprime là aussi [la partie finale du Deutéronome] en des termes non-rétributifs, Dieu 'cachant sa face'… »[37]. Plus net encore et déterminant, il argue que la colère « n'est pas l'infliction rétributive du châtiment de l'extérieur », comme Romains 1,24, 26, 28 le montre, et que, par conséquent, « comme *hilastèrion* (« moyen d'expiation ») le Christ ne subit pas une punition de Dieu et n'écarte pas ainsi sa colère »[38]. Semblablement, C. Greene contraste, comme « le cadre le plus approprié pour comprendre la croix », d'une part « la loi morale universelle ou justice rétributive » et, de l'autre, « la crise eschatologique, le jugement et la transformation »[39]. Une autre séparation ou opposition qu'on voit pratiquer communément s'insère entre « imputation légale » et « identification réelle et coûteuse »[40] ; (avec une considération… singulière pour les décrets divins) Smail écrit du Christ : sa « solidarité avec nous dans notre péché n'est pas établie par quelque fiction légale ou quelque décret divin externe, mais par son entrée dans notre situation pécheresse et son assomption de notre humanité déchue »[41]. Une disjonction apparentée, et qui revient sans cesse dans *Atonement Today*, est celle que les auteurs suscitent entre le légal ou juridique (judiciaire, *forensic*) et le « relationnel »[42]. Michael Alsford, dans son traitement du post-modernisme (traitement marqué par une sympathie certaine), y insiste : le « mode normatif de l'existence » est « relationnel » et il fait la promotion du mot *coadunacy*

35 « Your Iniquities Have Made a Separation between You and Your God », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 50.

36 « Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul's Thought about the Atonement », dans *ibid.*, p. 22.

37 *Ibid.*, p. 25.

38 *Ibid.*, p. 28s.

39 *Op. cit.*, p. 237.

40 Tom Smail, *op. cit.*, p. 81.

41 *Ibid.*, p. 81s.

42 Tom Smail, *op. cit.*, p. 89, citant Gunton dans le même sens. Cf. Goldingay, « OT Sacrifice… », p. 6.

pour mieux l'exprimer[43]. L'antithèse de la loi et de la personne conduit à l'objection majeure contre l'expiation pénale : le péché, qui est chose éminemment personnelle, *ne peut pas* être transféré. T. Smail se rend parfaitement compte de l'origine socinienne* et des racines humanistes* modernes de cette objection ; pourtant, il « ne peut qu'y souscrire »[44]. Quant à la disjonction entre l'amour et la justice, c'est un cliché tellement usé qu'il n'est guère la peine de mentionner (bien qu'elle opère encore).

Motifs et facteurs

Avant de peser les arguments, il peut être utile de jeter un coup d'œil sur les conditions et les forces qui ont rendu l'interprétation pénale-sacrificielle, qui avait autrefois une telle emprise sur les consciences, si répulsive, inadmissible, aujourd'hui.

La mentalité séculière semble être le facteur principal. Dans un monde dont l'apparence, dans une mesure toujours croissante, désigne l'homme comme son créateur (pour le meilleur et pour le pire), le sens de la Transcendance (du *numinosum* qui fascine et fait trembler) s'émousse ; la terreur sacrée, la crainte du Seigneur, ne signifie presque plus rien. La seule excuse de Dieu, si il/elle obtient son permis d'exister, c'est son impuissance devant le libre vouloir humain et, quand même, son utilité au service de mon épanouissement. Peut-être peut-il/elle représenter l'idéal du moi. L'image de la colère de Dieu est choquante, révoltante, au plus haut point ! L'analyse que fait Paul Tillich des formes de l'angoisse (*Angst*) reflète fidèlement les faits : alors qu'au XVIe siècle, la forme dominante était l'angoisse de la damnation, notre angoisse moderne (et plus encore post-moderne, sous le déguisement du jeu et des humeurs folâtres) est celle de l'absurde ou non-sens. La substitution pénale ne lui « dit rien ».

On peut ajouter que le fonctionnement de notre société de consommation, avec la publicité omniprésente (et la production de masse en a besoin), nourrissent et stimulent les tendances hédonistes. La cible du publicitaire, le client potentiel, est élevée sur le trône : c'est lui qu'il faut propitier pour que son bon plaisir lui fasse choisir la marque et le produit. Notre évangélisation même en est affectée.

---

43 « The Atonement and the Post-Modern Deconstruction of the Self », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 214. A la même page, il souligne, après Lévinas, qu'il faut immédiatement « dédire » ce qui est dit ; nous ne le voyons pas, cependant, tellement pressé de dédire ce qu'il affirme sur la relationnalité-coadunacy (le mot nous semble forgé à partir de *co-ad-unum*) !

44 *Op. cit.*, p. 77s., cf. p. 85 « absolument impensable ». On ne peut contester le tour socinien de la position ; les sociniens avaient prévu et formulé d'avance la plupart des arguments ; cf. Jean-Pierre Osier, *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf, 1996, p. 53-99.

Les conditions sociales encouragent l'individualisme, et le « motif fondamental » de la pensée humaniste oriente dans la même direction. Il se combine avec l'idéal démocratique (égalitaire). Les deux contribuent à l'érosion des normes objectives. Colin Greene le discerne : « La difficulté majeure dans le contexte de la culture séculière occidentale est la dissolution presque complète du cadre de la loi morale universelle. Cela constitue un aspect de la « crise de la modernité » (cf. Newbigin 1989) »[45]. La loi morale et la loi judiciaire sont, en fin de compte, solidaires, elles tiennent ou tombent ensemble. Il n'est pas surprenant, dès lors, que les raisons justificatrices du système pénal se décomposent sous nos yeux. La crise en est radicale, comme l'analyse de Pierre Burney le fait apparaître[46]. Il en résulte des réactions hostiles aux idées de culpabilité objective et de transfert de coulpe.

Les plus brillants de nos artistes et de nos penseurs, depuis des générations et plus efficacement que jamais depuis l'explosion des médias, se sont révoltés contre les normes institutionnelles, contre l'ordre social et moral (avec plus d'amertume et de violence, en moyenne, que l'opinion publique en général). De William Blake à Michel Foucault… Nous suggérons que cette révolte est fille du *ressentiment* : du ressentiment d'individus doués, voire surdoués, contraints de constater que le pouvoir était et restait dans d'autres mains, méprisées (il leur fallait jadis flatter les princes et les riches, simplement pour gagner leur pitance, et ils devaient rentrer leur rage ; maintenant « ça paie » bien davantage de flatter la fibre rebelle que recèle tout individu).

Autre facteur important : l'effet des jeunes « sciences humaines », qui ont pourvu les *herméneutiques du soupçon* de leur outillage. La sociologie, surtout d'inspiration marxiste, a démasqué sous les « superstructures » de l'éthique, de la religion, du droit, le jeu des intérêts de classe – les armes des oppresseurs dans la lutte des classes, à dénoncer et à détruire. La « sociologie de la connaissance » s'est imprégnée de cet esprit et exerce une forte influence en notre temps. La psychologie, avec la psychanalyse freudienne au premier rang des théories les plus éclairantes, a, elle aussi, démantelé le prestige du jugement moral et suggéré sa réduction aux pulsions inconscientes. Contrairement au malentendu et contresens courant, Freud n'a jamais déchaîné les désirs qu'il découvrait dans les profondeurs cachées de la *psuchè* ; il a reconnu leur potentiel de destruction ; il a maintenu une éthique du raisonnable et de la modération ; mais sa théorie telle qu'il l'a formulée, en enracinant dans le complexe d'Œdipe à la fois l'éthique et la religion a contribué à miner le sens de la culpabilité objective et de la colère divine (celle-ci faisant figure, avec une sorte d'évidence, de fantasme névrotique).

---

45 *Op. cit.*, p. 228.

46 « La Théologie et l'évolution sociale : rédemption, damnation et justice », *Lumière & Vie*, n° 20/101, janv.-mars 1971, p. 60-77.

Il est exclu, dans les limites de cette étude (et les limites de nos compétences), que nous traitions des forces culturelles, dans l'air du temps, qui « soufflent » contre les convictions du christianisme orthodoxe. Nous nous contenterons de recommander une interprétation éblouissante (réellement éclairante) de la sociologie de la connaissance dans son déploiement ordinaire[47] et, d'autre part, la démonstration vigoureuse que Freud, dans sa seconde période, ne trouve plus dans la culpabilité un symptôme à dissoudre en termes de mécanique de l'Inconscient mais un facteur irréductible de la vie humaine, facteur à composante positive de la croissance personnelle et du progrès culturel[48]. Les efforts psychanalytiques pour déconstruire le sacrifice dans la Bible ne sont pas restés sans réponse sur leur propre terrain[49]. Si nous trions les faits avérés ou « têtus » et les raisonnements rigoureux de tout ce qui relève du goût personnel ou de l'idéologie, nous constatons qu'il reste bien peu qui ait quelque force ou quelque poids à l'encontre des thèses pénales-sacrificielles sur la rédemption.

Quant à la dérive et la mutation des mentalités et des sensibilités, pas de recette, pas de solution toute simple ! La sagesse passe par la complexité. D'un côté, nous ne pouvons pas ignorer les données de la situation, ni pour choisir le langage, ni pour déterminer le rythme pédagogique ; il nous faut toucher nos contemporains là où ils se trouvent, par exemple dans leur angoisse à propos du sens, sans leur imposer d'emblée des schèmes et des thèmes qui leur sont étrangers. La discrétion de Luc nous offre ici un modèle : bien qu'il ne soit pas absent de Luc-Actes, pas du tout, le sens sacrificiel de la mort du Christ reste à l'arrière-plan, diplomatiquement ou pédagogiquement, parce que l'œuvre visait surtout un public de non-Juifs. De l'autre côté, gardons-nous de la métamorphose subreptice du fait en *norme*. L'opinion publique ne fait pas la vérité (si nous voulons éviter l'enlisement relativiste). Des considé-

---

[47] Craig M. Gay, « The Sociology of Knowledge and the Art of Suspicion (A Sociological Interpretation of Interpretation) », in *The Act of Bible Reading. A Multi-disciplinary Approach to Biblical Interpretation*, sous dir. Elmer Dyck, Downers Grove, Ill., InterVarsity P., 1996, p. 88-113.

[48] Jacques Gagey, *Freud et le christianisme. Existence chrétienne et pratique de l'inconscient*, Paris, Desclée, 1982. Sur le meurtre primordial, aussi l'interview de Jacques Gagey par Jacky Rigaux, « Religion : Au risque de la psychanalyse », *Le Journal des Psychologues*, n° 87, mai 1991, p. 14-18. Cf. (sans référence à Gagey), Bernard Locoge, « Psychanalyse et substitution sacrificielle. Quels apports, quelles limites ? », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 63-82.

[49] Nous pensons à Marie Balmary, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986, avec la réplique de Dominique Stein, « Une lecture psychanalytique de la Bible, « le sacrifice interdit » de Marie Balmary », *Lumière & Vie*, n° 39/198, octobre 1990, « Bible et psychanalyse. Fragments », p. 47-61.

ations pragmatiques ne sauraient redessiner l'économie de la foi. Christina Baxter met le doigt sur le point névralgique : « Faut-il *expérimenter* le salut comme salut pour le reconnaître comme tel ? [...] La Bible pourrait bien soutenir l'argument contraire : Il n'est pas nécessaire de se sentir sauvé, ou de se sentir mieux, pour qu'il y ait eu réellement salut »[50]. Autrement dit, les besoins ressentis ne sont pas nécessairement les vrais besoins, ou les besoins les plus vrais. Nos contemporains se préoccupent de trouver un voisin qui leur agrée, et non plus un Dieu qui les agrée (pour rappeler l'antithèse de John A.T. Robinson, *a gracious neighbour, a gracious God*), mais leur vrai besoin demeure de trouver le Dieu dont la grâce seule changera leur éternelle destinée. Autrement dit encore, la catégorie du « croyable disponible » est traîtresse en diable ; *Vade retro*... ! Et la question se pose inéluctablement : nos collègues qui objectent à la substitution pénale se gardent-ils assez de ce côté là ? La force des vents culturels devrait nous rendre d'*autant plus* vigilants devant le danger d'une dérive, à leur gré, loin de la vérité scripturaire.

Le sujet des métaphores mériterait d'amples développements, ici impossibles[51]. Eclate au regard d'emblée que la disqualification, aux fins doctrinales, du langage figuré de l'Ecriture relève d'une pétition de principe indéfendable : il n'est pas permis de mettre toutes les métaphores dans le même sac, sans distinction de sous-catégories ; il n'est pas assuré *a priori* qu'aucune ne véhicule d'information objective. La puissante analyse de Paul Ricœur, outre qu'elle montre admirablement que la métaphore ne se loge pas dans le mot mais dans la phrase, exalte sa valeur cognitive, avec référence ontologique[52]. Plus près de notre propos, la brève synthèse d'Edmund Clowney, fine et bien informée, justifie et guide la reprise des métaphores bibliques en théologie systématique[53].

---

50 « Jesus the Man and Women's Salvation », dans *Atonement Today, op. cit.*, p. 135.

51 Nous avons déjà fait quelques brèves remarques dans notre *Original Sin. Illuminating the Riddle*, New Studies in Biblical Theology n° 5, série sous dir. D.A. Carson ; Leicester, Apollos, 1997, p. 109ss, à propos des métaphores traditionnelles du péché originel.

52 *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 414 p. On se rappelle, bien sûr, que Ricœur distingue cette référence ontologique (à propos de laquelle il va jusqu'à dire, p. 11, que le « lieu » de la métaphore n'est même plus la phrase ou le discours, mais « la copule du verbe être ») de la référence ontique ordinaire. De même, la valeur cognitive est celle d'une redescription poétique disjointe de la description des sciences positives « vérificationnistes ». Cette disjonction ne nous convainc pas et fleure son résidu romantique.

53 « Interpreting the Biblical Models of the Church : A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology », dans *Biblical Interpretation and the Church. Text and Context*, sous dir. D.A. Carson, Exeter, Paternoster, 1984, p. 64-109 ; ce beau texte, dont nous sommes très proche, applique au champ de l'ecclésiologie ce qu'il met en lumière en termes plus généraux (surtout p. 65-83, 93-97,

Si tout le langage *se réduisait* à la métaphore, danse ou plutôt sautillement sans fin, sans repère, sans loi, d'une fiction à une autre, il serait invraisemblable que s'y attache une connaissance objective, et toutes les métaphores se vaudraient (aucune mesure, en tout cas, ne permettrait de leur assigner des valeurs différentes). La première élucidation nécessaire concerne donc l'essence du langage : elle n'est pas exclusivement métaphorique, malgré la présence de nombreuses métaphores aux sources du vocabulaire. Clowney relève avec bon sens : « Le fait même que l'expression métaphorique fasse l'objet d'un débat et qu'on lui attribue de si grandes choses montre que les métaphores ont leur lieu propre et ne remplissent pas l'horizon entier du langage et de la pensée »[54]. Les métaphores présupposent une distance (*métaphérein*, « trans-porter ») à partir d'un usage non-métaphorique qui doit donc, lui aussi, avoir son lieu[55] ; la distinction ressort avec force dans l'entretien « testamentaire » de Jésus avec ses disciples, quand il oppose le discours « en figures », *en paroïmiaïs*, et le discours qu'on peut dire « direct », *(en) parrèsia* (Jn 16,25, 29)[56]. La première démarche langagière consiste à *nommer* (cf. Gn 2,19s.), et il faudrait singulièrement forcer les choses pour y voir déjà la métaphore. Aux signes linguistiques sont liés des *concepts*[57], avec lesquels, d'ailleurs, joue le transfert métaphorique – alors que le discours direct met *un* concept en œuvre, la métaphore en associe deux.

Il suit de la distinction des deux modes langagiers que la distance entre eux est variable (et n'échappe pas absolument à toute mesure).

---

mais aussi ailleurs) ; il travaille entre autres avec Ricœur, Max Black (*Models and Metaphors*, 1964), Herwi Rikhof (*The Concept of Church : A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, 1981), Sallie McFague TeSelle (*Speaking in Parables : A Study in Metaphor and Theology*, 1975). L'ouvrage postérieur de Janet Martin Soskice (Cambridge), *Metaphor and Religious Language*, Oxford, Clarendon, 1985, semble bien orienté. Les racines philosophiques sont excellemment traitées par Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in this Text ? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998, p. 126-134, 139s., et *passim*.

54 *Op. cit.*, p. 68.

55 Clowney, *ibid.*, continue : « Sans un ordre de réalité reconnu auquel le langage réfère, la déviation que constitue la métaphore ne pourrait pas être identifiée. »

56 Cf. *ibid.*, p. 92s. (le typographe a confondu les mots grecs).

57 Sans nous mêler des analyses techniques des logiciens et autres gnoséologues, nous nous contenterons de la définition du célèbre linguiste Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning : An Introduction to Semantic Structures*, La Haye, Mouton, 1975, p. 26 : « Le sens consiste en ce faisceau particulier, faisceau structuré de traits cognitifs associé à l'unité lexicale, qui rend possible la désignation de tous les objets dénotés [*denotata*] par l'unité lexicale en question », comme cité par Moisés Silva, *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics*, Academie Books ; Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 134.

le langage métaphorique, dans le tissu des échanges linguistiques, présente toute une gamme de niveaux différenciés, avec divers degrés de pertinence cognitive[58]. Il ne suffit pas de s'écrier : métaphores ! Il faut distinguer entre des métaphores occasionnelles, « vives », et des métaphores régulières, systématiques, des métaphores qui ne sont même plus perçues comme telles et se rapprochent du statut de concepts. Certaines métaphores ne visent qu'un trait de similitude entre deux objets sans lien entre eux, tout à fait étrangers l'un à l'autre ; d'autres impliquent presque leur identification… Si, comme le répète Ricœur, métaphoriser, c'est « voir comme », une métaphore découvre une ressemblance – opération qui se fonde théologiquement sur la parenté de toutes les créatures ou structure analogique du monde, créé un et divers[59]. Si la ressemblance signalée est caractéristique et qu'elle est riche, combinant de nombreux traits de l'objet, on comprend que la métaphore glisse vers le concept. Plusieurs auteurs admettent l'affinité de la métaphore avec le « modèle » qu'élabore le savant, que Max Black rapproche « d'une métaphore soutenue et systématique »[60]. Janet Martin Soskice relève que la métaphore paternelle pour Dieu « donne naissance à un modèle relativement stable qui joue un rôle « régulatif », subséquemment, pour le langage et la pensée sur Dieu »[61]. Cette réflexion ne paraît guère prise en compte par les auteurs qui privent les métaphores légales et sacrificielles de portée cognitive précise. Ils ont l'air de postuler que des métaphores ne peuvent pas communiquer d'information déterminée et, quand ils les apprécient, c'est pour leur attribuer un pouvoir d'illumination radicalement étranger au discours rationnel – thème typiquement romantique, irrationaliste[62]. (Nous ne disons pas que *toute* la métaphore passe en concept, en particulier quand elle est vive : elle remplit des fonctions irremplaçables, en tout cas au plan rhétorique ; nous refusons qu'on lui refuse la fonction informationnelle.).

Les métaphores légales et sacrificielles dans l'Ecriture montrent une telle fréquence et régularité, elles constituent un réseau si stable, d'un emploi si prévisible, elles *insistent* à tel point qu'on ne peut pas les traiter comme de « simples » métaphores. Ces données laissent

---

58 Clowney, *op. cit.*, p. 100 : « Il y a des degrés et des nuances [*shadings*] dans l'emploi des métaphores » ; p. 95 : « Il doit y avoir des critères par lesquels on peut juger de l'adéquation [*fit*] d'une métaphore ou d'un modèle » (cf. p. 73).

59 *Ibid.*, p. 76 : « Le principe d'analogie, tellement fécond dans l'opération de la pensée, n'est pas un schème étranger imposé à un monde dépourvu de sens. Bien plutôt, l'analogie est féconde parce que Dieu a établi un univers de structure analogique » (cf. p. 104).

60 *Models and Metaphors*, p. 236, comme cité par Clowney, *ibid.*, p. 73.

61 Comme résumé par Vanhoozer, *op. cit.*, p. 139.

62 Ainsi Gunton, d'après Charles B. Cousar, *op. cit.*, p. 42.

entendre qu'elles communiquent quelque *intelligence* de la façon dont la mort de Jésus a accompli notre salut. Il est significatif, méthodologiquement important, qu'elles proviennent de domaines privilégiés, et ne sont pas prises au hasard de n'importe quel secteur du réel. Les juges humains sont institués, selon les vues scripturaires, comme *'élôhîm*, comme les représentants et délégués de Dieu (Rm 13,1ss ; Ex 21,6 ; 22,8s. ; Ps 82 ; etc.) ; la sphère du droit sert de miroir aux rapports de Dieu avec les hommes – et non pas seulement de miroir mais d'instrument et d'expression, selon que les juges administrent *ses* jugements (Rm 13,4). C'est un exercice de transcendance : la norme transcendante de la justice appliquée aux créatures qui transcendent l'horizon terrestre. « images de Dieu »[63]. La distance métaphorique est plus grande dans le cas des sacrifices d'animaux de la loi lévitique – et ceci permet d'écarter sans peine l'objection de Moltmann soulignant que la victime sacrificielle ne ressuscite pas (on ne peut pas éviter *quelque* dissimilarité)[64] – mais le système a justement été conçu par Dieu pour préfigurer l'expiation par le Christ, comme les « ombres » de la « chose même » (*sôma*, Col 2,17) réalisée en lui. Nous pouvons présumer qu'il sera la source de métaphores éminemment appropriées.

Accuser la doctrine évangélique classique d'*isoler* la métaphore légale paraît bien étrange. Nous disons : au contraire ! Les critiques isolent les divers bouquets métaphoriques et les jouent les uns contre les autres, pour prouver qu'on ne doit prendre aucun d'entre eux assez littéralement. Nous nous sommes ailleurs appliqué à bien distinguer les cinq principaux ensembles ou « cycles » – nous en comptons cinq, du sacrifice, du châtiment, de la rançon, de la victoire et de la pâque, en notant comme il se doit l'angle spécifique de chacun avec sa contribution – *et* à montrer comment une vision unifiée émerge des cinq ensembles[65]. En fait, on trouve souvent d'eux d'entre eux, voire trois, dans les mêmes versets, et il est assez difficile de les désintriquer (par ex., Rm 3,24-26 mêle le langage judiciaire ou forensique [juste, justice,

---

63 Goldingay use habilement d'humour, dans « Your Iniquities... », *op. cit.*, p. 40, quand il compare le Seigneur au « parrain de la mafia » (à propos du verbe *pâqad*), mais il pourrait bien laisser ainsi percer sa trop faible estime de la vocation divine des magistrats, qui sont le contraire de *mafiosi* si l'on parle sérieusement.

64 Nous sommes conduit à une considération nouvelle : il faudrait voir, dans les sacrifices expiatoires, non pas la victime seulement, mais le couple du *prêtre et de la victime comme* « portant le péché » ensemble (Ex 28,28 ; Lv 10,17 ; le fait que le prêtre mange la viande du sacrifice pour le péché pourrait symboliser leur solidarité). Le retour du grand prêtre après l'achèvement de son service dans le lieu Très-Saint – retour que les Israélites attendaient intensément, les yeux fixés sur la porte – pourrait constituer une figure de la résurrection (certains ont suggéré cette pensée en He 9,28 pour la parousie ; or la résurrection est la parousie anticipée).

65 Dans notre *La doctrine du péché et de la rédemption*, *op. cit.*, p. 133-148

justifier, laisser impunis], le langage de la rançon [rédemption] et le langage sacrificiel [moyen de propitiation, sang]). Le phénomène s'explique aisément quand on discerne combien facilement un « langage » se traduit en un autre : le terme sacrificiel *kappér* (« expier ») est apparenté au mot « commercial » *kôfer* (« rançon »), tandis qu'Exode 21,29s. montre qu'en situation judiciaire le *kôfer* peut être la pénalité infligée à la partie condamnée (en substitution de sa vie). La formule-clé *porter le péché/l'offense*, que le livre *Atonement Today* ne discute même pas, appartient à la fois au langage pénal et au langage sacrificiel. Elle a le sens technique de « subir la peine encourue » (Gn 4,13 ; Ex 28,43 ; Lv 5,1, 17 ; 19,8 ; 22,9 ; etc.). Elle ressort en Esaïe 53 où John Goldingay, de manière inattendue mais péremptoire, nie que se trouve la pensée du châtiment : nous considérons que le commentaire de J. Alec Motyer offre une réfutation suffisante[66].

Ethique et religion sont près de ne faire qu'un dans les perspectives bibliques : il s'ensuit que la « sainteté » dans le langage cultuel se traduira « justice » dans le langage éthique-juridique. L'« impureté » semblablement se rendra « culpabilité » dans les catégories morales-forensiques. Quand J. Goldingay énonce que les fidèles offrant les sacrifices « transfèrent [à la victime] non pas leur coulpe mais leur souillure »[67], nous demandons : quelle *est* la souillure spirituelle du péché sinon leur coulpe devant Dieu ? Si l'énergie terrible du sacré foudroie les présomptueux mortels comme Nadab, Abihou, ou Ouzza (Lv 10,2 ; 2 S 6,7, avec le mot colère, cf. l'axiome « Nul ne peut voir le Seigneur et vivre »), d'où le besoin d'une prêtrise et d'un sacrifice propitiatoire, la « traduction » judiciaire en est l'exigence que le crime soit puni et la justice satisfaite. (La notion de satisfaction est biblique, exprimée par le verbe *ràçâ*, Lv 26,41, 43 ; cf. Es 40,2.) Les autres « langages » ne sont pas divergents : le schème du *Christus Victor* dépend du schème légal-forensique, dès qu'on perçoit que l'arme du Diable est l'*accusation*, et que la satisfaction de la justice le prive de sa prise (Ap 12,10s.) ; si quelqu'un avance comme argument que le sacrifice de la pâque n'était pas expiatoire, la réponse est prête : les Juifs considéraient que la pâque eschatologique accomplirait l'expiation des péchés. Nous ne tentons pas de *réduire* la diversité des représentations bibliques mais nous

---

66 *The Prophecy of Isaiah*, Leicester, Inter-Varsity P., 1993, p. 422-443 ; voir p. 437s. n. 1 : « Dire, comme Whybray le fait, que la formule 'porter l'iniquité' (*nàsà 'àwôn*) n'intervient pas dans le poème, c'est ergoter de manière indigne, car les équivalents 'charrier l'iniquité' (*sàval 'àwôn*) et 'porter le péché' (*nàsà' hét*) le font. Dire que même si l'on trouvait *nàsà' 'àwôn*, ce ne pourrait pas se référer à 'la souffrance et la punition substitutive' ignore l'emploi de *nàsà'* en Nb 18,1-2 et de *sàval* en Lm 5,7. Cheyne avait raison de comprendre le verset 11 comme 'l'affirmation emphatique de l'expiation substitutive comme la fondation de son œuvre de justification'. »

67 « OT Sacrifice… », *op. cit.*, p. 10 (voir ci-dessus n. 34).

affirmons l'*unité organique* de leur champ, avec la conception pénale-sacrificielle au centre (comme elle l'est dans l'explicitation apostolique) : ferme fondation pour la doctrine.

Les critiques de la substitution pénale ne semblent pas mettre en valeur le statut métaphorique des autres langages qui leur plaisent davantage : le langage de l'amitié ou de l'intimité conjugale n'est pas moins métaphorique que celui du jugement ! Ils poussent souvent en avant des métaphores qui évoquent les *effets* de l'œuvre du Christ comme si elles devaient remplacer le langage de l'expiation, comme celle de la « libération » ; mais il n'y a pas là d'alternative ; ces métaphores sont complémentaires des premières et n'éclairent en rien le *comment* de l'efficacité salvifique. Plus regrettable encore, nous observons un goût très affirmé pour le langage le plus vague et les métaphores les plus rudimentaires. Stephen Travis résume l'enseignement de 2 Corinthiens 5,21 en ces termes : « Le point essentiel est que le Christ a fait l'expérience de l'aliénation du pécheur à l'égard de Dieu, il a absorbé et ainsi ôté le péché, de sorte que nous puissions être placés dans une relation juste avec Dieu »[68]. Pourquoi « expérience » quand Paul dit « mort » (v. 14s.) ? Pourquoi « aliénation » quand Paul pense en termes d'« imputation » (*logizoménos*, v. 19) ? Pourquoi ce verbe « absorber » qui suggère une substance matérielle à détruire par des moyens physiques ou chimiques ? Comment le Christ a-t-il « absorbé » le péché ? Comment cette « absorption » supposée a-t-elle annulé la réalité spirituelle du péché ? Il est frappant que cette métaphore grossière ne se rencontre pas moins de sept fois dans le livre *Atonement Today*[69]. Et *on ne la rencontre nulle part dans la Bible !*

La prophétie du Serviteur en Esaïe combine le langage pénal et le vocabulaire sacrificiel (« il fera l'aspersion », *yazzeh*, 52,15, « sacrifice de culpabilité [réparation] », *'āšām*, 53,10), mais elle ne mentionne pas la colère de Dieu. Est-il donc exact, comme Goldingay, de nouveau, le prétend, que « les langages de la rédemption-propitiation-expiation et de la colère ne se rencontrent pas »[70] ? Il semble, approximativement, dans le Lévitique – avec l'exception, toutefois, du chapitre 10 (le rituel protège de la colère divine, v. 6, et il implique porter le péché, faire l'expiation, v. 17). Mais cette donnée (négative) peut relever du genre littéraire. Ailleurs dans l'Ecriture, nous trouvons au contraire les deux langages ensemble dans les mêmes passages. Bel et bien ! Deutéronome 32 mêle les langages de la colère (v. 22), rétribution (v. 35), vengeance (si nous la distinguons de la rétribution, v. 35, 41ss) et expiation (*kippér*, v. 43). Esaïe 27,7-9 évoque la rude *rîaḇ* qui a conduit en exil

---

68 *Op. cit.*, p. 26.

69 Chez Travis, *ibid.*, p. 26, 37, 38 (trois fois), et chez Goldingay, « OT Sacrifice », *op. cit.*, p. 18 (deux fois).

70 « Your Iniquities… », *op. cit.*, p. 50.

Israël (« colère » appartient au champ sémantique de *rûaḇ* !) et le fait est étroitement lié à l'expiation de l'iniquité et à l'enlèvement du péché (v. 9) ; 34,2ss parle terriblement de la colère de Dieu (qui est aussi une opération rétributive, v. 8) sous l'image du sacrifice (v. 6). Pour Jérémie 18,23, l'expiation est la chose qui pourrait écarter la colère de Dieu. Dans le Psaume 78,38, faire l'expiation est aussi parallèle à retenir la colère. Deux passages sont très impressionnants : 2 Samuel 21 et 24 ; ils se concluent semblablement par la mention que « le Seigneur fut apaisé » (21,14 et 24,25), une expression qui implique la propitiation ; la Vulgate a d'ailleurs rendu : *repropitiatus est Deus*. Dans le premier cas, c'est par l'infliction de la peine de mort à la famille coupable (celle de Saül), la façon pour David d'expier (21,3, *'ᵃkappér*). Dans le second cas, la colère de Dieu ayant été mentionnée (24,1), c'est par des sacrifices (les holocaustes ont aussi une fonction expiatoire, Lv 1,4). Cette accumulation est plus que suffisante pour démentir l'avis de Goldingay et pour prouver la connexité entre colère divine et expiation pour la pensée biblique. Elle fait apparaître en même temps combien la conception du sacrifice est inadéquate, que préfèrent de nombreux théologiens, en particulier catholiques romains : celle de la vie naissant de la mort. Cette idée projette dans la Bible des idées qui lui sont étrangères. C.S. Lewis écrit de sa propre expérience : « Moi-même, j'ai pour la première fois lu sérieusement le Nouveau Testament quand j'étais enthousiasmé, au plan de l'imagination et de la poésie, par le schème de la Mort et de la Renaissance et brûlant du désir de rencontrer un Roi-Froment ; j'ai été déconcerté et tout refroidi par l'absence presque totale de telles idées dans les documents chrétiens »[71].

Les autres disjonctions ne se tirent guère mieux de l'examen biblique. Il n'y a pas à opposer la rétribution et les conséquences qu'un homme récolte de ses actes mauvais. Quand le texte souligne ces dernières, il n'est pas rare que la pensée de la rétribution soit aussi explicitement présente. Galates 6,7 proclame la loi de la moisson des actes commis, mais elle signifie qu'« on ne se moque pas de Dieu » – ce n'est pas l'opération d'une causalité purement immanente. Nous recevrons en retour les choses [que nous aurons faites] par le corps (littéralement, 2 Co 5,10), mais c'est au tribunal du Christ. Ceux qui périssent par leur propre corruption (*phthora*, 2 P 2,12b, 13a) reçoivent la rétribution (*misthon*) de leur injustice. Ceux qui avilissent leur propre corps par la pratique de l'homosexualité reçoivent la rétribution (*antimisthian*) de leur choix contraire à Dieu (Rm 1,27). Définir la rétribution comme infligée « de l'extérieur » néglige que le Dieu biblique n'est pas seulement

71 *Miracles, a preliminary Study*, New York, MacMillan, 1947, p. 118. Dans *Le Problème de la souffrance*, trad. Marguerite Faguer, Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, p. 140s., l'original datant de 1940, Lewis n'est pas encore aussi lucide.

et simplement « à l'extérieur ». Lui qui remplit les cieux et la terre œuvre par les processus de la nature, qui ne sont jamais indépendants de ses décrets libres et justes.

Stephen Travis, comme nous l'avons vu, oppose aussi colère et rétribution[72]. Il renvoie à Romains 1,24, 26, 28, « Dieu les a livrés… ». Il ne remarque pas, cependant, le mot *antimisthian* au v. 27 (que nous venons de citer), et il ne continue pas sa lecture jusqu'au chapitre 2 ! En Romains 2,5 le Jour de la colère est le jour du jugement (*dikaiokrisias*), que le v. 6 définit plus précisément comme rétribution (Bible du Semeur : « Il donnera à chacun ce que lui auront valu ses actes ») ; 12,19 n'est pas moins clair : la colère de Dieu (dont les magistrats sont les agents, pour infliger le châtiment, 13,4) est expressément interprétée comme rétribution (Vg : *ego retribuam*). L'Ancien Testament associe pareillement les thèmes : Esaïe 34,2ss, 8, déjà cités, 35,4 et 66,6, 15s. (Vg : *reddentis retributionem*) ; en Jérémie 51,45 (*ira furoris*), 56 (*ultor, reddens retribuet*). L'Ecriture, manifestement, « traduit » la colère sacro-sainte en termes de juste rétribution. Quant aux déconstructions philosophiques plus profondes du principe rétributif, nous nous bornons ici à signaler notre brève analyse critique de la tentative en ce sens de P. Ricœur[73].

Ces exemples éloquents d'écarts entre allégations et preuves bibliques nous avertissent opportunément : ne nous laissons pas intimider par des objections qui appartiennent au même système intellectuel que les disjonctions révélées illégitimes par l'examen. L'antinomie fondamentale entre le légal et le personnel est rigoureusement absente de l'Ecriture : il n'y a rien de plus personnel que les relations liées au mariage, institution qui ressortit au droit (en anglais, on parle des *in-laws*, *father-in-law*, etc. ; à partir du latin, la notion de *persona* est d'abord juridique). Faute de s'en rendre compte, les critiques de la doctrine traditionnelle ignorent la distinction classique entre *reatus culpæ* et *reatus pœnæ* (pour employer les expressions les plus communes, introduites par Pierre Lombard, bien qu'on puisse en préférer d'autres), la clé quant au transfert de culpabilité. (Il ne convient pas de séparer les idées de transfert et de substitution, abondamment attestée dans l'Ecriture : ce sont l'envers et l'endroit d'une même transaction.) Aussi quand Tom Smail demande (avec une émouvante franchise), au

---

[72] *Op. cit.*, p. 28s. Nous avons aussi mentionné qu'il caractérise comme non-rétributif que Dieu « cache sa face » (p. 25) ; nous ne voyons pas ce qui autorise cette conclusion, quand l'événement se produit à cause du péché : c'est une terrible privation, et « infligée de l'extérieur » si l'on veut ! Ez 39,23s. fait s'équivaloir « Je leur ai caché ma face » et « Je les ai traités selon leurs souillures et leurs crimes », formule rétributive.

[73] *La doctrine du péché et de la rédemption, op. cit.*, p. 40-43.

moment de rejeter le transfert de notre coulpe sur le Christ : « Avec les sociniens, suis-je simplement de connivence avec les préjugés individualistes de la culture à laquelle j'appartiens comme eux… ? »[74], nous ne pouvons que lui répondre, avec tristesse : « Eh oui ! frère, c'est exactement ça ! ».

L'exposé plus complet des fondements et justifications de la conception évangélique classique rappellerait les questions radicales que les autres théories laissent sans réponse. Mais leur traitement excéderait les limites du présent article. Une citation d'un autre lecteur de l'ouvrage que nous avons souvent mis en cause, *Atonement Today*, nous fournira un résumé commode et une conclusion pertinente : « … Aussitôt que l'on sort des relations d'amour mutuel et de confiance [et même dans ces relations, ajouterions-nous !], surgit inévitablement la question des obligations, et des sanctions qui s'appliquent si elles ne sont pas respectées. Autrement dit la relation assume nécessairement un caractère légal et, par conséquent, pénal. […] Certes, sans cela, la colère de Dieu perd son contenu moral, et pourrait revêtir le caractère d'un simple caprice. S'il ne nous est plus permis de penser à la Croix comme au traitement de la question pénale, cette question n'est pas résolue ; nous sommes pardonnés, purifiés, acceptés, aimés, mais *toujours passibles du châtiment* »[75].

Grâces soient rendues à Dieu – qui nous délivre de toute dette judiciaire, de toute condamnation, par Jésus-Christ notre Seigneur ! ■

---

74 *Op. cit.*, p. 78.

75 John Peck, « Review of John Goldingay, dir., *Atonement Today* », *The Evangelical Quarterly*, 70/2, avril 1998, p. 186.

Ḥokhma 71/1999, pp. 36-52

par
Olivier
BANGERTER,
Docteur en théologie,
Lausanne

ZWINGLI ET LA BIBLE

Remarque liminaire : cet article a été écrit avant la parution en français du livre magistral de Peter Stephens. Sa perspective est cependant différente et il ne devrait pas faire double emploi.

1. Introduction

Nous sommes le 29 janvier 1523, au *Rathaus* de Zurich. Le Conseil a convoqué de savants théologiens pour débattre de la prédication du curé, un certain Zwingli. Dans son mandement, il a ordonné que tout argument soit fondé sur l'Ecriture. Pour manifester cela, on apporte dans la salle des débats la Bible en hébreu, en grec et en latin.

A la fin de la journée, la victoire de Zwingli ne fait aucun doute et le Conseil l'autorise à annoncer « l'Evangile et la Sainte Ecriture de Dieu selon l'Esprit de Dieu, du mieux qu'il pourra ». La Réforme a commencé à Zurich et la place de l'Ecriture n'y est pas fortuite. C'est à cause de Zwingli que le débat s'est tenu sur de telles bases ; pourquoi accorde-t-il une telle importance à la Bible ? Il faut revenir un peu en arrière pour le comprendre.

En 1516, Ulrich Zwingli n'est encore qu'un curé de campagne à Glaris. Humaniste dans l'air du temps, il lit la Bible dans le texte original. Ces heures passées sur le Nouveau Testament seront fondamentales dans sa vie :

> A la fin, sous l'influence de l'Ecriture et de la Parole de Dieu, j'en vins à penser : « Tu dois laisser tomber tout cela [philosophie et théologie] et apprendre à connaître l'avis de Dieu par sa Parole ». Je commençais alors à demander à Dieu sa lumière, et l'Ecriture me devint plus facile à comprendre.[1]

[1] Z I, p. 379, li. 14 – p. 380, li. 1 (ici, li. 25-29). J'utilise les abréviations usuelles quant aux œuvres de Zwingli : Z pour le Corpus Reformatorum et SS pour l'édition de Schuler et Schulthess.

Zwingli donne donc à l'Ecriture le rôle déterminant dans sa conversion[2]. Ce n'est qu'en 1519, lors de la peste qui décime Zurich, qu'il prend en compte l'étendue de la grâce de Dieu pour lui et vers 1520-1521 qu'il saisit toutes les implications de sa conversion[3]. Malgré ce décalage, la Bible sera toujours pour lui l'élément déterminant, y compris dans la genèse de sa foi.

2. La Bible dans la pratique de Zwingli à Zurich

A Zurich, dès son arrivée en 1519, il prêche en continu sur des livres bibliques, Matthieu, Actes, Timothée, Galates, Pierre. Quand l'évêque de Constance n'en est pas satisfait, Zwingli se justifie et explique son choix de textes par des considérations pastorales sur les besoins de ses fidèles[4].

De cette activité de prédicateur naît la Réforme à Zurich. Elle cause quelques éclats mais, après la dispute, le Conseil accepte de faire confiance à son pasteur et enjoint aux prêtres des campagnes de ne plus prêcher que selon la Parole de Dieu. La plupart ne sont pas formés pour cela. De cette situation, naît la « Prophétie » qui doit assurer la formation biblique tant des pasteurs que des étudiants. Ce n'est pas un institut biblique au sens d'une institution séparée de la vie de la cité. La « Prophétie » permet cinq jours par semaine aux paroissiens d'entendre une prédication basée sur la Bible en fin d'après-midi[5] ; elle est le résultat d'un travail d'exégèse fouillé de toute la journée. Le texte biblique aura été travaillé pendant la journée en hébreu, en grec et en latin, pour aboutir à cette prédication en langue du peuple. Zwingli n'est pas seul dans cette entreprise, qui pourtant reflète son souci de confronter le peuple entier à l'Evangile ; partie intégrante de la Réformation de Zurich, la Prophétie est aussi un travail d'équipe avec des gens compétents. Elle aboutit en 1531 à l'édition de la Bible de Zurich. Le ministère de Zwingli qui a commencé par l'Ecriture se termine donc aussi par elle.

---

[2] L'expression est de J. Pollet, un théologien catholique. Pour Zwingli, la conversion a signifié l'abandon de la sagesse humaine et humaniste au profit de l'Ecriture comme base de pensée. Cette démarche est parallèle à celle de Luther dans la tour, mais avec des éléments différents.

[3] Ce qui n'ôte rien à la crédibilité de son récit : voir Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1982[6], p. 46.

[4] Z I, p. 284, li. 39 – p. 285, li. 28.

[5] Wir sehen daraus, wie nach Zwinglis volksthümlicher und durchgreifender Einrichtung die ganze Gemeinde, Gelehrte und Ungelehrte zugleich, in die Schrift eingeführt wurden (Mörikofer, *Ulrich Zwingli*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1867, p. 323).

3. La Bible dans la pensée de Zwingli

3.1. Parole de Dieu

Puisque Dieu a parlé et parle à travers elle, la Bible est la Parole de Dieu. Zwingli oppose Parole de Dieu et parole des hommes, comme il oppose vérité et erreur[6]. On trouve souvent chez Zwingli une opposition selon le verset « Que Dieu soit reconnu pour vrai et les hommes comme menteurs » (Rm 3,4) : la Bible est mise en avant contre conciles, papes, bulles et traditions. Zwingli n'hésite pas à faire confiance à la Bible contre les Pères, car elle seule est Parole de Dieu, elle seule est fiable. Dieu nous a parlé par son Fils et son Esprit ; nous n'allons pas chercher cela auprès des hommes mais « dans les divins oracles »[7].

Toute tentative visant à démontrer que la Bible n'est pas vraiment la Parole de Dieu chez Zwingli repose davantage sur un désir d'appuyer un avis moderne que sur les écrits du Réformateur. Ainsi, Courvoisier[8] tente de concilier l'inconciliable. Il en résulte des lignes très tortueuses pour démontrer que Zwingli ne dit pas ce qu'il dit. Pour pouvoir appliquer l'expression *gottes wort*, très fréquente chez notre auteur, à autre chose qu'à la Bible, Courvoisier recourt à Jésus-Christ comme Parole de Dieu : seules trois références viennent à son secours[9]. Dans le même temps, Courvoisier en attribue 17 soit à l'Evangile soit à l'Ecriture… De surcroît, il omet les lignes dans lesquelles Zwingli identifie Parole de Dieu et Ecriture ! Ainsi, l'aspect du Christ comme Parole de Dieu est marginal chez Zwingli et se rapporte à Jean 1. Zwingli est pourtant explicite sur la Parole de Dieu :

> *so verr sy in* ***gottes wort, nüws und alts testaments,*** *gründt sye.*[10]
>
> *darumb besehend das* ***götlich wort nüws und alts testaments biblischer bücheren*** *und lassend üch demnach gheinen weg*

[6] Stephens, *Zwingli le théologien*, p. 80, qui cite Z I, p. 151, li. 1-11 ; Z II, p. 23, li. 25-32 ; Z VIII, p. 288, li. 20-25 ; Z IX, p. 64, li. 2-5 ; SS VIa, p. 268, li. 22-23, p. 648, li. 33-44, p. 760, li. 36-41.

[7] Z III, p. 643, li. 24-27.

[8] Cette discussion se rapporte à Jacques Courvoisier, *Zwingli théologien réformé*, p. 27-39 et surtout p. 30-34. On pourrait trouver d'autres exemples, souvent liés à des milieux barthiens ; ainsi Winzeler, p. 304 et 306. Il comprend Barth, mais pour Zwingli, c'est une autre histoire. Le livre de Courvoisier est fort répandu et facile à trouver ; il servira donc d'exemple de préférence aux autres, plus confidentiels.

Dans cette discussion, l'avertissement de Wernle reste actuel :
Man darf überhaupt Zwinglis Orthodoxie nicht unterschätzen und ihn allzu sehr modernisieren (P. Wernle, *Zwingli*, Tübingen, 1919, p. 331).

[9] Tirées en plus du *Von Klarheit und Gewissheit des Wort Gottes* !

[10] Z III, p. 559, li. 6-7.

nit darvon tringen : denn gott mag uns nit liegen noch sin wort üns fälen.[11]

« La Parole de Dieu du Nouveau et de l'Ancien Testament », on pourrait citer d'autres textes, mais est-ce bien nécessaire ? L'identification Bible – Parole de Dieu ne fait aucun doute chez Zwingli. Elle sous-tend tant l'étude que la prédication[12]. Cependant, ne faisons pas dire à Zwingli ce qu'il ne pense pas : cette insistance n'implique pas une négation de l'auteur humain de tel ou tel livre biblique ; elle s'inscrit dans le cadre de la polémique anti-catholique et dans une moindre mesure anti-humaniste. Zwingli veut retirer aux hommes toute autorité car ils sont menteurs.

3.2. Inspiration et autorité

La Bible, en tant que Parole de Dieu, est inspirée, au sens littéral du terme. La théopneustie, l'inspiration, est une réalité jamais démentie chez Zwingli. Le terme apparaît quelquefois[13], mais le concept est l'une des clés de voûte de la pensée zwinglienne. Notre Réformateur n'affirme-t-il pas que les Ecritures ont été données par le Saint Esprit, qui a parlé de manière répétée[14] ? N'allons cependant pas chercher chez notre auteur des outils pour la polémique sur la théopneustie (XIXe et XXe siècle), tel n'est pas son propos.

Ayant été inspirée, la Bible ne peut se contredire[15] ; cela lui confère l'autorité nécessaire pour bâtir tant une pratique qu'une pensée conformes à la volonté de Dieu. Cette double orientation est classique chez Zwingli et voisine avec une autre : tant les personnes que les peuples sont appelés à répondre à cette Parole. La Bible est en effet la seule source de connaissance de la volonté de Dieu[16]. Sans elle, l'homme ne pourra trouver la paix avec Dieu et s'expose à l'enfer ; sans elle, toute nation ne pourra que se dresser contre Dieu.

Dans sa lecture de la Bible, Zwingli ne se démarque pas de ses contemporains qui appliquent une *analogia fidei*. L'analogie de la foi* est commune à tous les Réformateurs. Elle affirme que la Bible ne se contredit pas et que les passages clairs expliquent ceux qui le

---

11 Z VIII, p. 288, li. 21-23.

12 Stephens, *Introduction*, p. 31.

13 Z I, p. 312, li. 2-4 ; Z I, p. 458, li. 5-6.

14 Z I, p. 260, li. 22-23. Le verbe latin est « dictare » (*quae spiritu dei dictante prodita*) ; il est plus sage compte tenu du contexte de ne pas le comprendre par « dicter » mais par « parler avec insistance ».

15 Z V, p. 853, 25-26.

16 On ne peut connaître la volonté de Dieu nulle part, sinon dans sa Parole (Z VI III, p. 309, li. 18).

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

sont moins. Zwingli ne permet donc aucun manque d'harmonie, mais insiste sur l'accord des diverses parties[17], de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette qualité de l'Ecriture provient de la qualité de l'Esprit qui l'a inspirée ; il ne saurait se contredire. Ainsi, l'homme s'approchera de la Parole avec humilité et confiance.

> La Parole de Dieu doit nous juger, toi et moi, et tous les hommes. Et si, à un passage tu dis : « Ce n'est pas ainsi que je le comprends », on ne doit pas attendre le jugement des hommes mais aller à un autre endroit de la Parole de Dieu et l'utiliser pour éclairer celui qui est obscur, qui deviendra clair de lui-même grâce à la Parole de Dieu[18].

Cette approche de la Bible dans sa globalité écarte toute lecture particulière. Elle soumet aussi chaque chrétien à une autorité extérieure ! Il s'agira pour tous de comprendre, pas d'interpréter chacun à sa manière. Cette notion d'autorité est fondamentale pour comprendre la pensée de Zwingli.

> Zwingli n'a aucun doute sur l'inspiration de tel ou tel sens par le Saint Esprit : « L'Evangile est un message, une réponse et une assurance claires » [Z I, p. 372, li. 12-13]. Il partage donc l'humanité en deux groupes : ceux qui appartiennent à Christ et entendent sa Parole ne peuvent qu'être d'accord. Quant aux adversaires, ils écoutent la parole des hommes et ne peuvent suivre la pensée de Christ[19].

C'est une simplification et même la Bible n'appuie pas complètement une telle affirmation[20]. Cela explique en partie la virulence de Zwingli à l'égard de Luther lors de la controverse eucharistique où une bonne partie de la discussion tourne autour de l'interprétation du « ceci est mon corps ». L'intransigeance zwinglienne à Marbourg ne dépend pas de sa doctrine de l'inspiration, mais de sa doctrine de l'Esprit et de la sanctification, qui ne prend plus (sur ce point) en compte le péché des chrétiens[21] ; la faillibilité du lecteur humain n'est plus prise en compte s'il est chrétien. Zwingli doit donc choisir entre la faillite de son système personnel ou un Luther hors du droit chemin. Il n'a pas la souplesse de voir que l'accord sur l'essentiel de la foi n'est pas mis en cause par un seul point de controverse, tout cela parce que sa doctrine de l'Esprit occulte la faillibilité du lecteur.

---

[17] Z V, p. 735, li. 21-23.

[18] Z III, p. 309, li. 12-18.

[19] Christine Christ, p. 120 ; voir aussi p. 125.

[20] L'affrontement entre Paul et Pierre (Ga 2,11) reste un affrontement dans le cadre de l'Eglise ; malgré leur foi commune, un désaccord était possible.

[21] Nuançons un peu :

> Die Erkenntnis der eigenen Verstandsschwäche geht der Erleuchtung voraus (C. Christ, p. 120-121).

Pourquoi élimine-t-il un élément aussi important ? Il importe de distinguer deux notions que Zwingli décrit en général en parallèle : l'inspiration (passée) et l'illumination (présente). Zwingli ne les sépare pas parce qu'il les voit comme une action continue de l'Esprit Saint. L'Esprit a inspiré les auteurs bibliques, avec tout ce que cela comporte d'adaptation au langage et aux formes de pensée humaines[22], et le même Esprit accomplit la même action dans un processus d'illumination du chrétien[23].

Cette illumination est pour Zwingli l'indispensable pendant de l'inspiration. En favorisant l'action de l'Esprit contre la nature pécheresse de l'homme, Zwingli ne peut plus admettre être en communion avec un autre chrétien si ce dernier comprend différemment un passage de la Bible. De plus, notre Réformateur est certain d'avoir été, lui, bien illuminé. Tels sont donc certains des fondements de l'opposition à Luther, pour lequel Zwingli avait pourtant eu tant d'admiration[24].

3.3. Von der Klarheit und Gewissheit des Wort Gottes

Lorsque Zwingli mentionne la priorité de la Bible sur les Pères, il renvoie celui qui désire en savoir plus sur la Parole de Dieu à son écrit *Von der Klarheit und Gewissheit des Wort Gottes*[25]. Cet écrit de quarante pages résume toute sa pensée scripturaire ; il systématise les notions que nous avons développées précédemment. Il est cependant plus riche et introduit des notions que Zwingli ne développe pas de manière aussi claire ailleurs.

> [Il] a une visée apologétique. Il défend la compréhension zwinglienne de la Bible[26].

Il commence pourtant par une anthropologie : l'être humain est créé à l'image de Dieu, mais pécheur et sous le coup de la colère divine. Cela se manifeste par une incapacité à connaître Dieu, sinon par des images et des approximations, et induit un besoin de salut, qui ne peut être comblé que si Dieu se révèle, par sa Parole.

Cette introduction peut sembler banale et de telles affirmations n'étonnent pas celui qui connaît un peu la Réforme. Ce n'est pas tant

---

22 Z V, p. 729, li. 25 – p. 630, li. 4.

23 Z IV, p. 73, li. 30 – p. 74, li. 12.

Cela ne veut pas dire que l'Esprit peut se passer des Ecritures, ni que c'est par l'Esprit que les Ecritures sont testées, mais plutôt que l'Esprit est indispensable à la compréhension des Ecritures, et que l'on doit le rechercher avant de se tourner vers elles (Stephens, *Zwingli le théologien*, p. 90).

24 Z VI II, p. 247, li. 2-3. Z II, p. 147, li. 14-20. Malgré cette admiration, Zwingli renvoie son collègue à l'étude « juste » de la Bible : Z IX, p. 79, li. 5-7.

25 Z III, p. 50, li. 9-10.

26 C. Christ, p. 116.

leur contenu que leur place qui est remarquable : en les affirmant de manière appuyée, Zwingli insiste sur le cadre de la Parole de Dieu. Loin d'être indépendante (ce qui pourrait amener à une bibliolâtrie), elle est un des éléments du plan de Dieu pour l'humanité. Elle est un effet de la grâce, comme le sacrifice de Christ (mais pas au même titre : seul ce dernier confère le salut).

Notre Réformateur arrive ensuite au premier élément du titre de son ouvrage : le caractère permanent de cette Parole : Dieu a dit, cela sera accompli. Plus qu'une question de temps, il s'agit d'une question de puissance : la Parole de Dieu dite ou écrite ne peut être contrée par rien. Cette sûreté (*Gewissheit*) de la Parole doit conforter le fidèle.

> Si tu penses qu'il ne punira ou n'aidera pas selon sa Parole, tu te trompes en tout point. Sa Parole ne peut être défaite, détruite ou même limitée[27].

Le second concept introduit par Zwingli influence toute sa compréhension des débats scripturaires : la Parole est claire ! Dès qu'elle éclaire l'intelligence des êtres humains, elle leur permet de la comprendre[28]. Le but de l'auteur est de permettre aux gens de comprendre la Parole de Dieu et il donne la marche à suivre : demander la sagesse à Dieu et pratiquer l'humilité. Les conséquences pratiques (renouvellement et amour de Dieu, conscience de la grâce, humilité de l'homme et glorification de Dieu, crainte de Dieu) ne devraient pas tarder à résulter de cette étude.

Elles démontrent l'aspect *life-changing*, transformateur de cette Parole. Vivante, elle ne saurait rester inerte dans le processus de découverte mené par l'être humain.

4. Zwingli et la Bible dans la pratique

4.1. Besoin de l'Esprit

Zwingli sait que la simple citation d'un texte ne suffit pas à affirmer quelque chose ; il faut encore que ce texte ait été compris selon l'Esprit. Il ne s'est pas contenté de l'affirmer de manière théorique ; il a mis en place certains moyens, en particulier liturgiques, pour que la dépendance du ou des lecteurs à l'Esprit soit manifestée.

La prière d'illumination qui ouvre toute rencontre à la Prophétie reprend ces éléments ; elle cite d'abord Ps 119,105 puis demande l'action de l'Esprit pour que les lecteurs de la Parole comprennent justement et soient transformés[29]. On pourrait y voir un pieux verbiage et un

---

[27] Z I, p. 353ss, surtout p. 357, li. 17.

[28] Z I, p. 361, li. 31-32. Comme le dit C. Christ, l'illumination est la conséquence évidente de la rencontre (*Beschäftigung*) avec la Parole de Dieu (p. 118).

[29] Z IV, p. 365, li. 3-5.

rituel d'ouverture de séance. Ce serait méconnaître le désir d'unité de Zwingli et sa confiance en son Dieu. Cette prière manifeste un désir d'unité en ce qu'elle demande l'action de l'Esprit qui donne la concorde dans cette lecture[30]. S'il y a mécompréhension de la Parole, la division doit apparaître dans le groupe des étudiants. Ce n'est pas que la Parole de Dieu n'est pas claire, mais que l'homme n'est pas prêt à la recevoir[31]. La confiance de Zwingli se manifeste dans ce contexte de danger potentiel : le Saint Esprit peut empêcher ces divisions et il va le faire[32].

4.2. La Bible et les controverses

Lorsque Zwingli entre en controverse, la Bible est toujours au premier plan. Le *Von der Klarheit*... que nous avons mentionné plus haut est révélateur de la méthode de travail de notre auteur : quelques citations non bibliques et une avalanche de versets bibliques. Certains sont examinés à fond et servent de base à la pensée, d'autres ne font que l'étayer. Le raisonnement se veut et est dans une large mesure biblique.

Dans les disputes de Zurich, où la Bible doit départager les avis, Zwingli fait de nombreuses fois référence à la Bible, par des versets ou des concepts bibliques. Il se permet d'y sommer Faber de prouver par la Bible ce qu'il avance[33]. Dans ce récit, l'expression « se battre au moyen de l'Ecriture » est récurrente[34]. Elle résume bien l'atmosphère et les armes utilisées. Pour contrer l'usage de la Bible par ses adversaires, Zwingli les accuse de chercher à appuyer leurs idées par elle[35].

La polémique contre les catholiques est l'exemple type de l'usage de l'Ecriture par Zwingli. Systématiquement, il sape toute autre autorité au moyen de la Bible. Tant par un verset glissé dans le cours du texte que par un développement biblique, il veut retirer à son adversaire le soutien de la Parole de Dieu.

C'est donc au nom de la primauté de la Bible qu'il met en doute l'autorité des Pères[36]. Lorsqu'il les utilise, de temps à autre, il prend soin de préciser qu'il les cite

> non pour appuyer ce qui est clair et ferme dans la Parole de Dieu par une autorité humaine, mais pour qu'il soit évident aux faibles que je ne suis pas le premier à mettre tel sens en avant[37].

---

[30] Z IV, p. 735, li. 21-23.

[31] Z I, p. 321, li. 35 – p. 322, li. 3.

[32] Z I, p. 377, li. 12-13.

[33] Z I, p. 512 et 552-553. Sur l'usage de la Bible dans les disputes, voir I. Backus.

[34] Par exemple « fechten mit gschrifft » : Z II, p. 733, li. 26-27.

[35] Z I, p. 376, li. 15-23.

[36] Z I, p. 307, li. 1-4 ; Z III, p. 50, li. 5-9.

[37] Z III, p. 816, li. 1-4.

Les autres polémiques (contre Luther, les anabaptistes, les mercenaires) comportent toutes un aspect prophétique : Zwingli se sent investi d'une autorité de l'Esprit à cause de sa compréhension de la Bible. Ses adversaires le comprennent vite et ripostent sur le terrain scripturaire ; le laisser à Zwingli équivaudrait à lui accorder la victoire.

Luther achoppe à la compréhension du « ceci est mon corps » et la lutte à coups d'arguments devient vite stérile ; c'est un choc de deux titans de force égale. Rien ne les départagera du vivant de notre Réformateur.

Le cas des anabaptistes et spiritualistes est différent : Zwingli ne peut accepter leur doctrine sociale et théologique et doit se démarquer d'eux en durcissant sa position sur le pédobaptisme[38]. Il fait donc quelques entorses à sa méthode de lecture de l'Ancien Testament[39], avec une analogie baptême-circoncision. Ses adversaires le reprennent sur ce point et le débat prend ici aussi de l'ampleur ; la victoire revient néanmoins à Zwingli pour des raisons théologiques et politiques. La vision politique des anabaptistes ne pouvait pas plaire au conseil et leur vision de l'inspiration du lecteur de la Bible hors du besoin de lire la Bible dans les langues originales leur ont mis la majorité des pasteurs à dos.

Dans le conflit contre les mercenaires, le combat cesse rapidement faute de combattants. Dans ses *Exhortations*, Zwingli a répondu à toutes les objections scripturaires qu'on lui avait faites[40]. La machine de guerre zwinglienne a balayé toute résistance organisée au niveau des idées. Elle l'a fait en basant anthropologie et théologie d'entrée sur la Bible ; sans cette dimension prophétique, il y a fort à parier que sa critique aurait sombré dans de belles idées sans force, comme celle de tant d'humanistes.

4.3. Lecture cultivée

Zwingli reconnaît le besoin de l'Esprit pour comprendre l'Ecriture mais aussi celui d'une étude serrée du texte. Cette étude commence par celle des langues originales ; il s'est donc mis à l'hébreu en 1522 ; il souffre dans cet apprentissage[41] mais veut en tirer quelque chose. Cela reflète l'appel humaniste à retourner aux sources, qui l'avait déjà conduit en 1513 à apprendre le grec[42].

---

38 Alors que la majorité des historiens ecclésiastiques voient dans le pédobaptisme la racine du conflit, je pense qu'il n'est que le point où l'opposition s'est cristallisée. Cet avis n'engage que moi.

39 Voir n. 56.

40 Un exemple : Z I, p. 177, li. 21 – p. 178, li. 4.

41 « Dii boni, quam illepidum ac triste studium » : Z VII, p. 497, li. 27-29 (lettre à Beatus Rhenanus du 25 mars 1522).

42 *Auslegungen*, p. 18.

L'apport de l'humanisme* dans la lecture est indéniable. Malgré les circonstances de sa conversion, malgré ce défi d'abandonner la sagesse humaine pour la révélation divine, Zwingli ne voit pas de contradiction à utiliser son bagage humaniste pour lire la Bible. L'appréhension de la langue originale en est le premier signe. On le remarque, par exemple, dans sa réticence à utiliser la Septante dans les commentaires de l'Ancien Testament ; s'il fait une exception pour la Vulgate latine, ce n'est pas par entorse à ses principes exégétiques mais par nécessité pastorale :

> La Vulgate, à cette époque, est la Bible du pasteur. Il était donc nécessaire de traiter du texte latin et de ses imprécisions[43].

Dans les commentaires, il est capable de faire des sauts entre latin, grec, hébreu et allemand ; souvent il donne l'équivalent germanique populaire de telle expression hébraïque. Il n'a pas toujours raison, certaines de ses étymologies sont fantaisistes[44] mais c'est selon l'état des connaissances linguistiques de son temps qu'il se trompe. Une bonne partie de ses commentaires est plutôt une justification de traduction à l'usage des pasteurs[45]. S'il se trouve devant un point doctrinal difficile, il cite le plus souvent un de ses autres ouvrages[46]. De commentaires plus fouillés, Zwingli ne nous a laissé que ses méditations sur la passion, la résurrection et l'ascension[47].

Le second apport de l'humanisme concerne les manières de comprendre la Bible. Zwingli lit la Bible avec un schéma rhétorique classique. C'est en fonction de telles notions qu'il détermine le sens des passages qu'il lit. Il ne s'agit pas de quelques principes peu nombreux mais d'une longue liste montrant la culture classique de Zwingli : Künzli a mis en évidence 70 termes rhétoriques dans le commentaire sur Genèse-Exode et 200 sur Esaïe. On trouve par exemple la définition de la métonymie chez Zwingli lui-même, qui a grand soin d'expliquer au lecteur ses principes de lecture[48].

Son attention à la rhétorique a pour but d'éviter l'arbitraire de l'exégèse allégorique[49]. Mais les outils rhétoriques qu'il utilise proviennent du grec ou du latin, ce qui rend sa lecture moins objective qu'il ne le désirerait. L'*Amica Exegesis* contre Luther illustre l'usage

---

[43] Künzli, p. 186.

[44] Chypre et Cyrus seraient de la même racine.

[45] L'intérêt principal de Zwingli est d'arriver à une bonne traduction populaire des prophètes en latin (Krause, p. 261).

[46] Krause, p. 260.

[47] SS VIb, p. 1-52, p. 52-70, p. 70-75.

[48] Z V, p. 735, li. 26-31.

[49] Krause, p. 263.

de la rhétorique pour la polémique : Luther et Zwingli comprendront différemment le même texte, chacun sur une base philosophique[50] ou philologique extra-biblique. Le but (lire la Bible pour ce qu'elle est) est noble mais le moyen de réalisation comporte des faiblesses dont Zwingli n'est pas conscient.

Un autre apport de l'humanisme est l'usage d'autres auteurs. Dans ses commentaires sur Genèse et Exode, Zwingli en cite vingt. Certes, la plupart n'apparaissent qu'une fois, mais cette joie à citer est caractéristique. Elle le distingue de Luther qui est plus réservé, bien qu'il emploie les mêmes auteurs[51].

Ces autres auteurs sont le plus souvent des anciens ; Zwingli ne cite qu'un auteur du XVIe dans l'ensemble Genèse-Exode. C'est d'ailleurs une constante chez lui de faire rarement référence à des contemporains ; les écrits exégétiques accentuent encore le trait ; il faut chercher longtemps pour y trouver une allusion précise aux débats en cours. Quant aux commentaires sur les prophètes de Luther, Œcolampade, Bucer et Capiton, Zwingli ne les cite tout simplement pas lorsqu'il écrit sur le sujet !

Quels auteurs Zwingli cite-t-il ? Künzli a fait le travail d'investigation pour Genèse-Exode et a mis en évidence trois catégories d'auteurs : les Pères de l'Eglise reviennent le plus souvent, suivis des auteurs classiques et des auteurs juifs. Les premiers comprennent Augustin, Jérôme, Origène, Cyprien, Tertullien et Basile. C'est donc une sélection plutôt occidentale et latine. Le phénomène ne se dément pas ailleurs, même si des noms comme Chrysostome rééquilibrent la liste. Jérôme en particulier influence beaucoup Zwingli pour toutes les questions linguistiques. Les anciens sont aussi à majorité latine, mais cette majorité est écrasante : Pline, Tite-Live, Sénèque, Plaute, Térence, Aulu Gelle et Caton contre Homère et Aristote. Quant aux auteurs juifs, ils comprennent bien entendu Flavius Josèphe, mais aussi Onkelos Chaldeus et Rabbi David Kimchi. Ces auteurs anciens ne sont contrebalancés que par un seul contemporain ! Zwingli reste dans un schéma humaniste où l'amour de l'ancien prime sur une culture nouvelle (*Ad Fontes*, aux sources).

A deux exceptions près, sa bibliothèque contient les ouvrages qu'il cite. Elle reflète le choix des auteurs si l'on exclut les contemporains, que notre Réformateur possède même s'il ne les cite pas, et les juifs, dont Zwingli n'a que de rares ouvrages. De par son arrière-plan, Zwingli utilise donc les mêmes outils, patristiques en particulier, que ses adversaires catholiques. Il a beaucoup en commun avec eux au

---

50 On a caricaturé cette opposition en la faisant dériver des formations des deux auteurs : réaliste ou nominaliste.

51 Krause, p. 259.

niveau formel et culturel. La différence est ailleurs : Zwingli est prêt à utiliser Pères et droit canon, mais sans que cela leur donne l'autorité de concurrencer l'Ecriture ; il utilise même une fois le droit canon pour prouver que les Pères ne doivent pas concurrencer l'Ecriture[52]. La priorité théologique donnée à l'Ecriture le rapproche plus des Pères que les catholiques ne le sont. Le détour par l'humanisme plutôt que par la tradition ecclésiale dans sa formation lui a permis de connaître les Pères et de les utiliser sans y être asservi.

4.4. Contexte, analogie et foi

Zwingli part du principe que toute la Bible enseigne, avertit, exhorte, console : aucun passage n'est trop humble pour remplir l'un de ces rôles[53]. Il s'agit donc de tout lire de manière à recevoir ce qui est donné par l'Esprit à l'Eglise. Comment Zwingli s'y prend-il pratiquement ?

Sa première préoccupation est le sens littéral[54]. Pour le comprendre, il consulte la langue originale et le contexte[55], démarche humaniste, et compare avec d'autres textes. Cette comparaison est la conséquence pratique de l'analogie de la foi* et de l'inspiration ; dans la même ligne, la lecture sera christocentrique, y compris dans l'Ancien Testament : ce dernier sera expliqué par le Nouveau, et non l'inverse[56].

L'analogie de la foi exclut d'invoquer une différence légitime d'avis en cas de désaccord[57]. Un texte doit avoir un sens naturel clair, éventuellement un sens mystique, mais pas plus.

Pour Zwingli, le sens mystique a sa pleine légitimité, s'il est normé par l'analogie de la foi et par l'affinité, christocentrique. Le centre de toute la Bible, c'est Christ : il appartient à l'exégète de le découvrir dans l'Ancien Testament par le sens mystique. La typologie[58],

---

52 Z III, p. 50, li. 1-9, référence à 2 Tm 3,16.

53 Z XIII, p. 157, li. 26-28.

54 Stephens, *Zwingli le théologien*, p. 104.

55 Z VII, p. 290, li. 5-6.

56 Z I, p. 133, 13-14. Pour le pédobaptisme, il y a entorse à ce principe.

57 La Parole de Dieu doit nous juger, toi et moi, et tous les hommes. Et si, à un passage tu dis : « Ce n'est pas ainsi que je le comprends », on ne doit pas attendre le jugement des hommes mais aller à un autre endroit de la Parole de Dieu et l'utiliser pour éclairer celui qui est obscur, qui deviendra clair de lui-même grâce à la Parole de Dieu (Z III, p. 309, li. 12-18).

58 J'utilise la distinction de Künzli selon laquelle la typologie est une forme d'ajout au sens naturel, alors que l'allégorie n'a aucun besoin de ce dernier (Künzli, p. 256). Cette distinction n'est pas zwinglienne, mais éclairante pour nous : les mots de Zwingli n'ont pas le sens que nous leur attribuons aujourd'hui.

expression zwinglienne habituelle du sens mystique, n'est pas un jeu de l'esprit mais doit affermir la foi de l'auditeur[59] ; elle sert à l'édification de l'Eglise.

Pour ce faire, elle est soumise à des principes tout aussi rigides que la recherche du sens littéral : l'analogie de la foi (encore), et l'affinité entre le texte et l'interprétation mystique. Ainsi le serpent de la Genèse est identifié à Satan car le serpent rampe par terre, aspire à la terre, comme Satan aspire à attirer les hommes en bas, vers les choses terrestres[60] ; Zwingli pense aussi au serpent ancien d'Ap 12,9 et 20,2. Ces rapprochements permettent une lecture typologique. Sans eux, Zwingli se refuse en général à décoller du sens littéral.

L'analogie pour une lecture mystique est fournie quelquefois par la Bible elle-même, comme dans le cas des deux épouses d'Abraham (Ga 4) ou de Melchisédek (He 7). Cependant elle provient souvent de l'imagination de l'auteur, certes nourrie par la Bible mais pas toujours très rigoureuse. Etablir une analogie entre la circoncision et le pédobaptisme est délicat, car les différences dans la notion de peuple de Dieu dans les deux réalités (ethnie/peuple des croyants) iraient plutôt à l'encontre d'une telle identification. Zwingli établit néanmoins cette analogie, pour lutter contre les anabaptistes[61] ; ce faisant, il crée un argument circulaire puisque « le baptême (des enfants) est comme la circoncision, donc baptisons les enfants ».

Il n'empêche, ses commentaires surtout sont traversés de typologie. Pour la qualifier, Zwingli utilise les mots *mysterium*, *typus*, *figura*, *persona* (le masque), *umbra*, *praeludium*. Il utilise aussi, et c'est important dans le cadre de la polémique eucharistique, le verbe *esse* pour la typologie :

> Duae uxores duae *sunt* ecclesiae : synagoga altera, altera ecclesia ex gentibus. Sic Paulus ex Psal. 67[62].

S'il identifie une réalité de l'Ancien Testament avec une autre du Nouveau, Zwingli prend garde de ne pas confondre ombre et réalité ; ainsi Isaac n'a pas été sacrifié, contrairement au Christ[63]. De plus, la typologie ne s'arrête pas à un seul rapprochement. Si Isaac a déjà été utilisé pour servir de type à Jésus-Christ, cela n'empêche pas de prendre un autre passage du récit pour faire du même Isaac un type des croyants.

---

59 Künzli, p. 287-288.

60 Künzli, p. 256-257.

61 Z VI I, p. 507, li. 14-41.

62 Les deux épouses sont deux églises : l'une la synagogue et l'autre l'Eglise des nations. Ainsi que le dit Paul [en commentant] le Psaume 67 (Z XIII, p. 202, li. 20-21).

63 Il est logique que la typologie s'arrête, dit Zwingli : si Isaac avait été en tout point semblable à Christ, il aurait été la vérité, et non une figure (Z XIII, p. 148, li. 29-34).

Les types sont de plusieurs ordres : certains rapprochent de Dieu (Abraham, qui envoie ses serviteurs comme Dieu enverra ses apôtres) ou de Jésus-Christ (Noé, Melchisédek, Isaac – type préféré de Zwingli pour Jésus-Christ –, Jacob, Joseph, Moïse, Josué). Un certain nombre rappelle non la personne mais l'œuvre de Christ : Gn 3,15 pour l'incarnation, les sacrifices pour le sacrifice de Christ. Le plus bel exemple est celui d'Ex 12 sur la Pâque qui reprend presque chaque élément du récit en l'appliquant à la mort de Christ. D'autres types enfin sont exemplaires et se rapportent à des comportements humains. Dans un tel cadre, Zwingli bâtit une opposition entre Israël charnel et spirituel (Agar, Ismaël, Esaü, aveuglement d'Isaac, Léa, Laban et Manassé contre Enoch, Isaac, Jacob, Perez, Abraham, et Rébécca). On trouve plus rarement des types exemplaires entièrement négatifs, comme Laban qui annonce les ennemis de l'Eglise[64].

Cette manière de procéder a des sources patristiques très anciennes. Dans le cas de Zwingli, on peut considérer une influence d'Ambroise, Augustin, Chrysostome et Origène[65]. Künzli a démontré un certain éclectisme de Zwingli dans leur utilisation ; il n'est pas disciple de l'un ou de l'autre mais pêche chez chacun ce qui lui semble bon[66].

Zwingli n'est pas rigoureux sur les termes, mais son sens mystique est presque uniquement typologique, même s'il le qualifie d'allégorie. Il dépasse cependant quelquefois les limites[67]. Moins radical que Luther dans le refus de l'allégorie[68], il lui arrive de chercher un autre sens à un passage ou à un élément[69].

Il reste cependant très prudent ; il ne l'utilise pas plus de neuf fois dans Genèse-Exode. Son seul but est de rajouter du sens, comme du sel à un plat, mais pas de remplacer le plat par le sel ; il ne l'utilise pas pour contourner un texte difficile (Gn 21,12 est l'exception qui confirme cette règle) et reste très prudent. Lorsqu'il commence une allégorie, il emploie souvent des expressions comme « à mon avis » pour relativiser ce qui va suivre. Il ne le fait pas avec ses typologies. Comme Künzli l'a bien montré, sa prudence résulte d'une crainte : voir l'autorité de l'Ecriture mise en doute quand sont mises en doute sa clarté et sa simplicité[70]. C'est un risque que le Zwingli du *Von*

---

64 Z XIII, p. 202, li. 1ss.

65 Pour Origène, Z XIII, p. 148, li. 34 !

66 Künzli, p. 282 et 286.

67 Si Z XIII, p. 66, li. 1-8 est une lecture correcte, alors tout dans l'Ancien Testament peut faire référence à n'importe quoi dans le Nouveau.

68 Krause, p. 264.

69 Z XIII, p. 310, li. 36-37.

70 Künzli, p. 276-277.

Klarheit... n'est pas prêt à courir. Plutôt que de mettre en danger ce qui lui tient à cœur, il reste sur la réserve.

5. Conclusion : la pertinence de Zwingli aujourd'hui

Malgré certaines faiblesses, la position de Zwingli sur l'Ecriture me semble nous rappeler quatre vérités importantes que les évangéliques[71] ont tendance à oublier.

1) *Une Parole de Dieu avec des mots humains :* Zwingli est plus proche des évangéliques qu'on a bien voulu le dire[72]. Ses affirmations sont pour la plupart remarquablement équilibrées ; il ne fait pas bon marché du fait que la Bible est la Parole de Dieu mais il ne nie pas non plus son aspect humain. La tradition évangélique académique le rejoint en cela malgré les quelques siècles qui les séparent. Tant sa vie que sa pensée et sa pratique révèlent la centralité de la Parole de Dieu, inspirée par l'Esprit. De telles affirmations rappellent que l'autorité de l'Ecriture inspirée n'est pas une création des « fondamentalistes »[73] : l'histoire de la Réforme, ici Zwingli, rappelle au contraire que nos racines sont claires. Les tentatives de se servir des Réformateurs pour justifier des positions libérales, puis barthiennes et bultmanniennes, sont vouées à l'échec. A l'inverse, Zwingli n'est pas un alibi : si les évangéliques oublient que Dieu s'est servi d'hommes pour écrire la Bible, avec des mots humains, ils ne peuvent se targuer de l'héritage zwinglien.

2) *Une Parole donnée au peuple chrétien :* Zwingli, par la « Prophétie » et la Bible de Zurich, consacre une bonne partie de son temps et de son énergie à rendre la Bible accessible aux masses. Bien qu'il soit un théologien, sa manière de faire de la théologie reste pastorale : il a en vue l'instruction du peuple chrétien dont il a la charge. Une partie de ses œuvres, même de polémique, a pour but de toucher un large public. Point chez lui d'érudition limitée aux spécialistes, qu'on trouve de nos jours dans certaines publications. Point non plus de vulgarisation superficielle et simplifiante, bien représentée dans nombre de rayons de librairies.

---

[71] C'est ici un critère théologique et pas ecclésiologique ! « Evangélique » désigne les personnes adhérant à une théologie évangélique, telle que formalisée par exemple par l'Alliance Evangélique Européenne.

[72] Malgré son opposition aux anabaptistes ; le désir de certains évangéliques d'être les successeurs des anabaptistes n'est pas toujours très éclairé. Les anabaptistes, à part leur position sur le baptême, étaient souvent bien éloignés des évangéliques actuels, plus que Zwingli.

[73] Mot utilisé à tort et à travers par certains théologiens critiques pour désigner leurs adversaires, sans définition.

3) *Une Parole écrite :* Zwingli ne joue pas l'événement de la Parole contre la Parole, mais lie les deux. La Bible est l'authentique révélation de Jésus-Christ, le moyen d'apprendre à le connaître. En un temps où les chrétiens ont de plus en plus tendance à se reposer sur l'expérience, une telle affirmation pourrait aider à recentrer les choses. Attention au contresens, Zwingli n'est pas rationaliste : ce qu'il vit avec Dieu lors de la peste de Zurich est important. Mais il ne fait pas de l'expérience la règle de notre foi, c'est la Bible qui a ce rôle.

4) *Une Parole qui rend témoignage à Jésus-Christ :* on a dit quelquefois que Zwingli est tout entier dans sa pneumatologie[74] ou dans sa théologie de la Parole ; c'est exagéré. Zwingli est un penseur christologique pour qui la croix et la résurrection du Fils de Dieu sont centrales. L'Ecriture est christocentrique, elle révèle Jésus-Christ. Ce dernier est l'image visible du Dieu invisible (Col 1,15) qu'il nous révèle. A l'heure où notre culture parle toujours plus de « Dieu » sans mentionner Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, Zwingli nous adresse un salutaire rappel. ■

Bibliographie

Collectif, *Auslegungen der Reformatoren*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984.

Irena Backus, *The Disputation of Baden, 1526, and Berne, 1528 : Neutralizing the Early Church*, (= Studies in Reformed Theology and History I), Princeton Theological Seminary, Princeton, 1993.

Christine Christ, « Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522 », *Zwingliana*, XVI, 1986, p. 111-125.

Gerhard Krause, « Zwinglis Auslegen der Propheten », *Zwingliana*, XI, 1962, p. 257-265.

Edwin Künzli, « Quellenproblemen und mystischer Schriftsinn in Zwinglis Genesis- und Exoduskommentar », *Zwingliana*, IX, 1953, p. 185-207 et p. 253-307.

Fritz Schmidt-Clausing, « Das Prophezeigebet, Ein Blick in Zwinglis liturgische Werkstatt », *Zwingliana*, XII, 1967, p. 10-34.

74 Der Zentrale Gedanke Zwinglischer Theologie ist der Heilige Geist (Schmidt-Clausing, p. 17).

W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, Labor et Fides, Genève, 1999, en particulier les pages 79-111.

W. Peter Stephens, *Zwingli, An Introduction to his Thought*, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1994, p. 30-42.

Peter Winzeler, « Zwingli und Karl Barth », *Zwingliana*, XVII, 1989, p. 298-314.

Ḥokhma 71/1999, pp. 53-71

L'EXPIATION* DANS LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE [1]

par David WRIGHT,
« Senior Lecturer » en histoire de l'Eglise, New College, Edimburgh

Où trouver une doctrine de l'expiation dans la théologie réformée ? Je crois que ce sujet n'a pas suscité de grosse controverse, que ce soit entre l'Eglise médiévale et les nouveaux chrétiens évangéliques ou encore les évangéliques entre eux. Si l'on jette un coup d'œil sur les décrets du Concile de Trente, qui constituent un bon baromètre pour évaluer ce qui, d'après l'institution de l'Eglise médiévale, avait dévié dans le Protestantisme, on s'aperçoit que le sujet de la justification est longuement traité et occupe une place prépondérante, que l'on consacre quelques pages au péché originel et qu'on attribue au sacrifice de la messe une valeur propitiatoire*.

> *La victime est la seule et unique victime ; en s'offrant maintenant par le ministère des prêtres, la victime s'offre à son tour sur la croix ; seule diffère la manière dont elle est offerte. Les fruits de ce sacrifice sanglant sont reçus dans toute leur abondance à travers cet intermédiaire dont le sang n'a pas été versé.*[2]

Toutefois, le thème de l'expiation proprement dit a rarement été abordé. Si nous nous penchons sur les confessions et les déclarations de foi issues des mouvements de la Réforme (c'est-à-dire leurs exposés doctrinaux publiés officiellement), on constate que la manière dont on aborde le sujet varie de façon étonnante. La Confession d'Augsbourg

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

[1] Cet article est issu d'une contribution donnée par l'auteur à la conférence FEET qui a eu lieu à Wölmersen en Allemagne du 14 au 18 août 1998 et dont le thème principal était « Le sacrifice de Jésus-Christ ». Le texte a paru en anglais dans le *Journal Européen de Théologie*, numéro 8 1999 :1, sous le titre « The Atonement in Reformation Theology ». La traduction de l'anglais a été faite par Gérald Leroy. Traduit et publié avec autorisation.

[2] *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. H.J. Shroeder, Rockford, Il., 1978, p. 146.

de 1530 contient des articles sur le péché originel et sur la justification, ainsi que sur le Fils de Dieu, au sujet duquel on affirme « qu'il est bien né de femme, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié, qu'il est mort et qu'il a été enseveli afin d'être offert en sacrifice non seulement pour le péché originel mais aussi pour tous les autres péchés dans le but d'apaiser la colère de Dieu ». De plus, parmi les corruptions de la messe, l'article 24 fait ressortir tout particulièrement « l'abominable erreur » du rôle sacrificiel de la messe « grâce à laquelle le péché est ôté et Dieu réconcilié ». Ensuite on sollicite l'Ecriture pour rectifier les erreurs doctrinales. La Réfutation catholique de la Confession d'Augsburg et l'Apologie de Mélanchthon traitent à fond ces trois sujets : le péché originel, la justification et la messe. Pour ce qui est du troisième point, l'Apologie examine de manière plus approfondie le sacrifice, qu'elle découpe en deux grands types : le sacrifice expiatoire et le sacrifice eucharistique. Le premier réconcilie Dieu ou apaise sa colère ou encore gagne le pardon des péchés en faveur des autres ; le deuxième fait que « ceux qui ont été réconciliés rendent grâce ». La mort de Christ constitue le seul et véritable sacrifice propitiatoire au monde. En ce qui concerne l'expiation, le contexte établit que seul le sacrifice de Christ est capable de réconcilier Dieu[3].

La première Confession de Genève de 1536 contient de brefs articles sur « le Salut en Jésus » et « la Justice en Jésus ». Le premier article déclare que « c'est Jésus Christ qui nous a été donné par le Père, afin qu'en lui nous puissions pallier toutes nos défaillances ». Le deuxième stipule que nous avons été réconciliés « alors que nous étions ennemis de Dieu et sujets à sa colère et à son jugement »[4].

La Confession écossaise (1560), qui est une Confession bien à part, traite du sacrifice de Christ dans l'article 9 intitulé « La mort de Christ, sa passion et son ensevelissement ». Celui-ci se termine par une référence à la « purification éternelle et la satisfaction* qui nous ont été acquises par le biais de ce sacrifice ». Ces deux termes ont été fondus pour donner le mot expiation, dont l'usage est maintenant très courant. Les deux mots de la version du seizième siècle sont calqués très précisément sur le latin[5].

Cette Confession comporte un aspect encore plus intéressant dans l'article précédent sur « l'Election », dans lequel la médiation de Christ est placée dans le contexte de la « très sainte fraternité » entre nous et Christ notre frère. Le Père a décrété avant la fondation du monde que son Fils revêtirait « un corps identique au nôtre », et qu'il serait

---

[3] *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trad. T.G. Tappert, Philadelphia, 1959, pp. 29-30, 58, 252-3.

[4] *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, éd. A.C. Cochrane, London, 1996, p. 121.

[5] Cochrane, *Reformed*, p. 170 ; Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vol., 6e édition, New York, 1931, III, pp. 447.

« chair de notre chair et os de nos os ». Si maintenant nous ne craignons pas d'appeler Dieu notre Père (Jean 20,17), c'est parce qu'il nous a donné son Fils unique comme frère. Ensuite nous trouvons un récit des souffrances de l'homme-Dieu pour le salut de l'humanité[6]. La Confession écossaise nous rappelle combien varient les formes et les expressions de ce que nous résumons trop facilement par le terme de « Réforme ».

La Confession belge de 1561 provient aussi de cette fructueuse décade que furent les années 1560 sur le plan de la rédaction des confessions de foi. Celle-ci contient deux articles sur la justification. L'un des deux comporte une citation de l'apôtre Paul selon laquelle « nous sommes justifiés par la foi seule ». Nous trouvons encore deux autres articles qui présentent ce que l'on pourrait appeler l'œuvre de Christ. Le premier envisage cette œuvre comme la manifestation de la justice de Dieu et de la miséricorde de Christ, et le deuxième l'envisage sous l'angle de la satisfaction de Dieu. Pour pleinement satisfaire le Père et pour apaiser sa colère, il a fallu que notre souverain sacrificateur, qui est éternel, se présente devant lui en notre faveur. Par conséquent, nous n'avons besoin d'aucun autre moyen de réconciliation[7].

La Confession helvétique postérieure de 1566 est considérée par beaucoup comme la confession réformée la plus complète du 16e siècle. C'est certainement la plus longue mais elle n'est guère plus satisfaisante pour ceux qui sont en quête d'une déclaration explicite sur l'expiation. On trouve beaucoup de choses à ce sujet sous la rubrique de la justification (faisant clairement écho à 2 Corinthiens 5,21) et quelques éléments épars dans l'article 11 par ailleurs très complet « De Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, seul Sauveur du Monde », lequel est avant tout christologique. Il y a dans ce même article un paragraphe sur la passion et sur tout ce que Christ a fait et enduré pour nous en s'incarnant ; ce paragraphe nous présente Christ réconciliant ainsi le Père céleste avec tous les fidèles, expiant le péché, désarmant la mort et détruisant la condamnation et l'enfer.

J'ai remarqué qu'une traduction moderne inverse les termes de la réconciliation – des croyants vers le Père plutôt que l'inverse[8].

Si l'on consulte l'introduction d'ouvrages accessibles en un volume sur la théologie des Réformateurs, on n'en retire pas grand-chose non plus. Le livre de Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics* (1962), contient plusieurs chapitres sur « l'Union avec Christ », « la Justification et la Sanctification », et « la Christologie ». Dans sa *Theology of the Reformers* (1988), Timothy George consacre quelques pages à Calvin et à Anselme en comparant leur manière d'aborder l'expiation. Mais, à part cela, il

---

6 Schaff, *Creeds*, III, pp. 444-6.

7 *Ibid.*, III, pp. 406-8.

8 Cochrane, *Reformed*, p. 246 (son propre ouvrage, pp. 222-3). Voir plutôt Schaff, *Creeds*, III, pp. 257, 853.

ne fait qu'effleurer le sujet – bien qu'il partage l'avis de Ian Siggins selon lequel Luther ne suit nullement une seule théorie de l'expiation qui se serait imposée mais puise davantage dans la variété des approches historiques[9]. Dans sa *Theology of the Lutheran Confessions* (1961), Edmund Schlink classe certaines mentions de l'expiation sous la rubrique de la justification.

Ce survol éclectique nous porte à conclure que l'élaboration théologique de l'expiation par le protestantisme réformé du seizième siècle est plutôt diffuse que concentrée. Elle apparaît dans des contextes aussi variés que le conflit avec le catholicisme, ou au sein d'expressions rivales du protestantisme. Pour ce qui est du conflit avec les catholiques, c'est surtout le fait que la messe ait été transformée en sacrifice usurpant la place de l'offrande unique de Christ qui amena Calvin à la considérer non comme une corruption mais comme un rejet diabolique de la Cène. L'heure n'était plus à la réforme de la messe mais à son remplacement. Ainsi cette controverse suscita la présentation d'une compréhension biblique du sacrifice de Christ.

Là encore, la querelle autour de la Cène entre Luthériens et Réformés suisses devint le catalyseur de l'élaboration de la doctrine christologique, surtout du côté des Luthériens. Une christologie aussi développée établissait instinctivement un rapport entre l'union du divin et de l'humain dans la personne de Christ et son œuvre de réconciliation. Elle prenait plaisir à citer Luther lui-même, dont voici un passage tiré de son texte sur *Les Conciles et l'Eglise* :

> En tant que chrétiens, nous devons être conscients que si Dieu n'est pas dans la balance et ne fait pas contrepoids, notre plateau coulera à pic. Je m'explique : S'il n'est pas vrai que Dieu soit mort pour nous mais qu'un simple homme soit mort, alors nous sommes perdus. Mais si la mort de Dieu et le Dieu mort se trouvent dans l'autre plateau de la balance, alors le plateau de Dieu descend et le notre remonte aussi léger qu'un récipient vide. Bien entendu, Dieu peut remonter à nouveau ou encore sortir de son plateau. Mais il n'aurait jamais pu se trouver dans un des plateaux s'il n'était pas devenu un homme comme nous, de sorte que l'on puisse dire : Dieu mort, la passion de Dieu, le sang de Dieu, la mort de Dieu. Conformément à sa nature, Dieu ne saurait mourir, mais puisque Dieu et l'homme sont unis dans une même personne, il est juste de parler de la mort de Dieu lorsque cet

[9] T. George, *Theology of the Reformers*, Nashville, TN, 1998. Les pages 220-223, 259 se réfèrent à Ian D.K. Siggins, *Martin Luthers Doctrine of Christ*, New Haven, CT and London, 1970.

homme meurt, lequel forme une seule entité ou une seule personne avec Dieu[10].

En fait, la doctrine de l'expiation n'est pas, me semble-t-il, seulement disséminée dans les écrits théologiques des Réformateurs. Les décades charnières de la Réforme n'ont pas été très fécondes en matière de théologie systématique. Les *Loci communes* de Mélanchton et l'*Institutio* de Calvin ne sont pas du tout représentatifs des efforts littéraires fournis par les principaux Réformateurs. Les *Loci communes* de Peter Martyr Vermigli sont une compilation de ses ouvrages posthumes. Wolfgang Musculus, le réformateur érudit d'Augsburg, publia ses *Loci communes* en 1560, peu de temps avant sa mort, après s'être montré extrêmement prolifique en traduisant les Pères de l'Eglise et en faisant des commentaires très fouillés sur d'importants passages bibliques.

Une grande partie des écrits théologiques des Réformateurs contenait des commentaires des Ecritures sous une forme ou sous une autre. (Calvin avait recours à quatre formes d'enseignement à Genève : le sermon, le cours magistral, l'étude biblique au sein de la Compagnie des pasteurs et l'exhortation ou l'admonestation). Les loci apparaissaient communément comme un ajout au passage scripturaire approprié, sur la papauté à propos de Matthieu 16,17-19, ou sur l'Eglise et l'Etat à propos de Romains 13,1-7 ; etc. Calvin voulait s'assurer que ses commentaires ne fussent pas encombrés de loci, si bien qu'il les inséra dans l'*Institutio* à partir de l'édition de 1539.

Aussi la suite de notre article tournera-t-elle autour du locus classicus pour la question de l'expiation dans la Bible, 2 Corinthiens 5,18-21 (en partant de l'hypothèse selon laquelle l'expiation est centrée précisément sur le thème de la réconciliation). Je prendrai comme tremplin pour nos discussions le commentaire de Jean Calvin publié en français en 1547[11] et en latin en 1548. En relevant certains points de son exposé, je me réfèrerai à d'autres commentateurs protestants du XVIe siècle, et parfois aussi à des catholiques. Mais tout d'abord, un texte abrégé tiré du commentaire de Calvin sur ce qu'il appelle ici « un

---

10 Cité dans « Formula of Concord, Solid Declaration VIII », éd. Tappert, *Book of Concord*, p. 599. (La citation originale se trouve dans *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, L. p. 590.).

11 Note de l'éditeur : l'accès au commentaire de Calvin en français sur 2 Corinthiens est malaisé. Il n'existe à notre connaissance que des versions anciennes, par exemple : *Commentaires de M. Jean Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre Sainct Paul, Item sur les Epistres Canoniques de Sainct Pierre, Sainct Jean, Sainct Jacques, & Sainct Jude, autrement appelées Catholiques*, Genève, 1561. *Idem*, édition revue et augmentée par Calvin, Genève, 1562 (Bibliothèque publique universitaire de Genève).

passage important et tout à fait remarquable »[12]. De même, Musculus estime que ce passage « doit être tenu en haute estime par tous les croyants et profondément ancré dans les esprits, et ce, avec un soin tout particulier »[13].

Jean Calvin sur 2 Corinthiens 5,18-21[14]

18. Et tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Christ, et qui nous a donné le ministère de la réconciliation.

19. Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, en n'imputant point aux hommes leurs offenses, et il a mis en nous la parole de la réconciliation.

20. Nous faisons donc les fonctions d'ambassadeur, comme si Dieu exhortait par nous ; nous supplions au nom de Christ : Soyez réconciliés avec Dieu !

21. Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu.[15]

Commentaire de Calvin :

> *18. Tout cela vient de Dieu.* Paul désigne toutes les choses qui appartiennent au royaume de Christ, comme s'il avait dit : « Si nous désirons appartenir à Christ, il faut que nous soyons régénérés par Dieu, mais il ne s'agit pas d'un don ordinaire… »[16] […].

---

12 *Calvins Commentaries. The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians,* trad. T.A. Smail, Edinburgh, 1964, p. 77.

13 *In Apostoli Pauli ambas epistolas ad Corinthios*, Basel, 1611, p. 392. Ce commentaire est apparu pour la première fois en 1559.

14 Le texte qui suit, tiré de la traduction anglaise du commentaire de Calvin, provient aussi de Smail, excepté le fait que j'ai fourni une traduction toute nouvelle des versets pauliniens.

15 Note de l'éditeur : voici pour comparaison le texte et les annotations figurant dans la version française de 1562 : 2 Corinthiens 5.18-21.
18. Et toutes choses sont de Dieu, (ou le tout est de Dieu) qui nous à reconciliez à soy par Jesus Christ : & nous à donné le ministère de reconciliation.
19. Car Dieu estoit en Christ, se reconciliant le monde, en ne leur imputant point leurs forfaits & à mis en nous la parole de reconciliation.
20. Nous donc sommes ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortoit, (ou vous prioit) par nous : nous supplions/dit-il/pour Christ, que vous soyez réconciliez à Dieu.
21. Car il a fait celuy qui n'a point cogny peche, estre peche pour nous, afin que nous fussions iustice de Dieu en luy.

16 Calvin, *op. cit.*, version 1562, litt. : Si nous voulons estre de Christ, il faut que nous soyons regenerez de Dieu. Or ce n'est point une petite grâce. Il ne parle pas ici de la création universelle, mais de la grâce de regeneration, laquelle Dieu fait particulierement à ses éleus […] (Note de l'éditeur).

Qui nous a réconciliés. Il y a deux points essentiels ici. Le premier concerne la réconciliation des hommes et des femmes avec Dieu et l'autre concerne le moyen par lequel nous pouvons en bénéficier… […].
Le premier point, *c'est que Dieu nous a réconciliés avec lui-même par Christ.* Tout de suite après, il explique que *Dieu était en Christ* et que la réconciliation s'est faite *dans sa personne.* Le moyen que Dieu a utilisé pour cela vient en dernier : *en n'imputant point aux hommes leurs péchés.* Ceci est également expliqué en montrant que Christ s'est offert en sacrifice de culpabilité pour nos péchés et nous a procuré sa propre justice. Le deuxième point clé est le suivant : la grâce de la réconciliation nous est octroyée par l'Evangile de manière à ce que nous puissions en être rendus participants[17].
S'il fallait choisir un texte particulièrement important dans les écrits de Paul, c'est bien celui-là qu'il faudrait prendre. C'est pourquoi les mots employés doivent être soigneusement examinés un par un.

Le ministère de la réconciliation. Pour dépeindre l'Evangile, Paul utilise une image vraiment remarquable, celle d'un ambassadeur chargé de délivrer un message ayant pour but de réconcilier les hommes avec Dieu. Les ministres de l'Evangile ont le privilège insigne de nous être envoyés par Dieu et leur mission consiste à être les messagers et, d'une certaine manière, les garants de son bon vouloir envers les hommes. Mais cette déclaration ne consiste pas tant à glorifier les ministres qu'à réconforter les fidèles afin qu'ils sachent, à chaque fois qu'ils entendent l'Evangile, que Dieu traite affaire avec eux et qu'il négocie, pour ainsi dire, un accord avec eux concernant leur retour en grâce. Quelle bénédiction pourrait être plus désirable que celle-là ? Souvenons-nous donc qu'il s'agit bien du but essentiel de l'Evangile : bien que nous soyons par nature des enfants de colère, cette querelle entre Dieu et l'homme peut être définitivement réglée et nous pouvons être acceptés par lui dans sa grâce. Les ministres ont reçu autorité pour proclamer cette bonne nouvelle et pour nous conforter dans l'assurance que Dieu nous aime comme un père. Il est vrai que n'importe quelle autre personne peut aussi nous

17 Calvin, *op. cit.*, version 1562, litt. : Car Dieu/dit-il/estoit en Christ, & en la personne d'iceluy il a accompli la reconciliation. Il adiouste aussi le moyen : quand il dit, N'imputant point les pechez aux hommes. Il met encore une autre declaration, alçavoir, Que Christ estant fait l'hostie pour nos pechez, nous a acquis iustice. Le second est, Que la grâce de reconciliation nous est appliquee par l'Evangile, afin que nous soyons faits participants d'icelle. […] (Note de l'éditeur).

témoigner de la grâce de Dieu mais Paul nous enseigne que cette tâche incombe tout particulièrement aux ministres. Donc, lorsqu'un ministre dûment ordonné nous annonce, en s'appuyant sur l'Évangile, que Dieu nous a été fait propice (*propitiatum*), on devra tendre l'oreille car il est l'ambassadeur de Dieu, et en tant que tel, il accomplit un devoir officiel, étant investi d'une autorité légitime lui permettant de nous faire cette déclaration.

19. Dieu était en Christ. D'après certains, ce verset veut simplement dire que « Dieu réconciliait en Christ le monde avec lui-même ». Toutefois, le sens de ce passage est plus riche et plus profond que cela puisque Paul affirme dans un premier temps que Dieu était en Christ, et dans un deuxième temps, que par cette intervention, Dieu réconciliait le monde avec lui-même. Ce qui est dit ici concerne le Père car il serait anormal de dire que la nature divine de Christ était en Christ. Il affirme donc que le Père était dans le Fils conformément à Jean 10,38 : « Je suis dans le Père et le Père est en moi ».
Ainsi celui qui a le Fils a aussi le Père. Paul s'exprime lui-même de cette manière pour que nous apprenions à nous satisfaire de Christ car, en lui, nous trouvons également Dieu le Père, puisqu'il se fait connaître à nous par son Fils [...].
La deuxième partie du verset parle de l'office de Christ, qui doit être notre propitiation*, puisqu'en dehors de lui, Dieu est irrité contre nous tous car nous nous sommes départis de la justice et de l'obéissance. Pourquoi Dieu s'est-il manifesté aux hommes en Christ ? Pour notre réconciliation, afin que, toute inimitié entre lui et nous étant abolie, alors que nous étions étrangers, nous fussions adoptés comme fils. Bien que la venue de Christ ait eu sa source dans l'amour surabondant de Dieu à notre égard, il n'en demeure pas moins que tant que les hommes ne reconnaissent pas que Dieu a été apaisé par le Médiateur, il ne peut y avoir de leur côté qu'une séparation les empêchant d'avoir accès à Dieu. Mais nous reparlerons de cela très bientôt.

En ne leur imputant point leurs offenses. Notez bien comment les hommes retrouvent la faveur de Dieu : en étant considérés comme justes et en obtenant la rémission de leurs péchés. Tan que Dieu nous impute nos péchés, nous ne pouvons que lui faire horreur, car il ne peut jeter un regard amical ou favorabl sur les pécheurs. Mais cette pensée semble contredire ce qui est dit ailleurs dans la Bible, à savoir que « Dieu nous a aimés avant la fondation du monde » (Éphésiens 1,4) et surtout Jean 3,1 où l'on voit que l'amour de Dieu pour nous est la raison qui a poussé le Seigneur à expier nos transgressions par l'intermédiair

de Christ[18], car la cause doit toujours précéder les effets. Je réponds à cela que nous avons été aimés dès avant la fondation du monde mais dans le Christ et non en dehors. Mais je reconnais que l'amour de Dieu a précédé en temps et en ordre aussi, pour ce qui regarde Dieu. Mais, en ce qui nous concerne, le commencement de l'amour de Dieu pour nous a pour fondement le sacrifice de Christ. Car si nous regardons à Dieu sans le Médiateur, nous ne pouvons que nous le représenter en colère. Cependant, lorsqu'un médiateur s'interpose entre nous et Dieu, nous savons que Dieu est apaisé à notre égard. Mais comme nous avons également besoin de savoir que Christ est venu vers nous de la fontaine de la miséricorde gratuite de Dieu, alors les Ecritures se doivent d'enseigner clairement les deux aspects : la colère du Père a été apaisée par le sacrifice du Fils et donc le Fils a été offert pour expier les péchés des hommes[19], car Dieu leur a fait miséricorde et s'est juré par ce sacrifice de les recevoir favorablement. En résumé, là où il y a péché, il y a aussi colère de Dieu, car Dieu ne nous est favorable qu'à partir du moment où il efface nos péchés pour ne plus nous les imputer. Puisque notre conscience est incapable de saisir cette bénédiction (ce bénéfice) sans le moyen du sacrifice de Christ, Paul a raison d'en faire le fondement et la cause de la réconciliation, du moins en ce qui nous concerne.

Il a mis en nous la parole de réconciliation. Paul répète donc que la mission de la réconciliation nous a été transmise par les ministres de l'Evangile. Or, dans ce cas-là, on pourrait soulever une objection en posant la question suivante : « Où est maintenant ce Christ pacificateur entre Dieu et les hommes ? Qu'il est loin de nous ! » Il dit qu'après avoir souffert une fois, il nous présente tous les jours le fruit de sa passion par le biais de l'Evangile donné au monde comme sceau de son œuvre accomplie de réconciliation. Aussi le devoir des ministres consiste-t-il à nous attribuer les fruits de la mort de Christ.
Mais si quelqu'un devait s'imaginer que cette attribution se fasse de manière magique, comme le croient les papistes, alors arrêtons-nous un instant sur la suite du verset et sur le fait que cette attribution s'opère, d'après l'apôtre Paul, exclusivement par la prédication de l'Evangile. Car le pape et ses prêtres utilisent ceci

[18] Version 1562, litt. : « Que l'amour qu'il nous portoit, a esté la cause de ce qu'il a fait la satisfaction et purgation de nos pechez par Christ. » (Note de l'éditeur).

[19] Version 1562, litt. : « &, que le Fils a esté exposé à la mort pour l'expiation & satisfaction des pechez des hommes… » (Note de l'éditeur).

comme prétexte pour apporter un semblant de caution aux pratiques complètement impies et exécrables auxquelles ils s'adonnent pour le salut des âmes. « Le Seigneur, prétendent-ils, nous a donné la tâche et l'autorité de pardonner les péchés ». J'accepte cette déclaration, à condition qu'ils fassent leur travail d'ambassadeur comme Paul le préconise ici [...] Les ministres de l'Eglise nous rétablissent dans la faveur de Dieu d'une manière juste et ordonnée en nous rendant témoignage par l'Evangile de la manière dont nous avons été réconciliés avec Dieu par le moyen de sa grâce [...].

20. Comme si Dieu exhortait... Cette partie du verset est capitale et absolument nécessaire pour asseoir notre ministère avec autorité. Car qui tolérerait qu'on fasse dépendre son salut éternel du simple témoignage des hommes ? [...].

Nous vous supplions au nom de Christ... [...] Soyez réconciliés... Nous devrions remarquer que Paul parle ici aux fidèles et il affirme qu'il doit s'acquitter quotidiennement de sa tâche envers eux. Christ n'a pas souffert simplement pour expier nos péchés une fois pour toutes ; l'Evangile n'a pas été non plus institué dans le seul but de pardonner les péchés que nous avons commis avant le baptême mais plutôt pour que Dieu nous accorde sa faveur par un pardon quotidien, étant donné que nous péchons tous les jours. Les ambassadeurs de l'Evangile travaillent sans relâche car il faut que l'Evangile soit proclamé inlassablement dans l'Eglise et ce jusqu'à la fin du monde ; car on ne saurait le prêcher autrement qu'à travers la promesse du pardon des péchés. Nous avons ici un passage très clair et tout à fait approprié pour réfuter la doctrine impie des papistes qui veut que les hommes recherchent le pardon des péchés commis après leur baptême ailleurs que dans l'expiation accomplie dans la mort de Christ. [...] Que ce soit avant ou après le baptême, l'apôtre Paul nous renvoie à cette seule expiation accomplie par Christ, pour que nous sachions que le pardon s'obtient toujours gratuitement par la grâce imméritée de Dieu [...].

21. Celui qui n'a pas connu le péché. Remarquez bien à travers tous les écrits de Paul que l'on ne peut retrouver la faveur divine qu'en s'appuyant exclusivement sur le sacrifice de Christ. Apprenons donc toujours à 'dresser là nos esprits' lorsque nous désirons être absous de nos offenses. [...] On enseigne généralement que le mot « péché » désigne dans ce verset un sacrifice expiatoire pour le péché, puisqu'en latin on le rend par le mot *piaculum*. Dans ce passage et dans d'autres passages encore, Paul emprunte

cette expression à l'hébreu *asham* qui désigne à la fois un sacrifice expiatoire et une faute, ou un délit. Mais le sens de ce mot et de la phrase entière serait plus clair si on le compare aux deux aspects de l'antithèse contenue dans ce terme. Le péché est en opposition à la justice car Paul enseigne que nous avons été faits justice de Dieu après que Christ ait été fait péché pour nous. Ici la justice ne désigne pas une qualité propre ou une habitude mais quelque chose qui nous est imputé, puisqu'il est dit que nous avons reçu la justice de Christ. Que signifie donc le mot « péché » ? Le péché est en fait la culpabilité en vertu de laquelle nous sommes accusés devant le tribunal de Dieu[20]. De même que la malédiction reposant sur un homme était transférée sur la victime offerte en sacrifice, de même la condamnation de Christ nous tient lieu d'absolution, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris (Esaïe 53,5).

Justice de Dieu en lui. Premièrement, la justice de Dieu ne désigne pas la justice que Dieu nous donne mais plutôt sa justice, par laquelle il nous rend acceptables à ses yeux, comme en ce passage de Jean 12.14, où la gloire de Dieu nous est présentée comme les choses que Dieu approuve, et la gloire des hommes comme celles qui gagnent la vaine approbation des hommes. Ainsi, dans Romains 3.23, lorsque Paul affirme que « nous sommes privés de la gloire de Dieu », il entend par là qu'en nous-mêmes, nous n'avons aucun sujet de nous glorifier devant Dieu. Il est facile de paraître juste devant les hommes mais cette justice n'est qu'une mascarade qui entraîne finalement notre ruine, car la seule véritable justice est celle que Dieu accepte.
Nous pouvons maintenant revenir sur le contraste que nous avons établi dans ce verset entre la justice et le péché. Comment peut-on devenir juste devant Dieu ? Eh bien de la même manière que Christ a été fait péché, car il a pris, pour ainsi dire, notre personne de manière à être reconnu coupable à notre place et donc pécheur, non en raison de ses propres offenses mais de celles des autres, puisque lui-même était pur et sans péché, et puisqu'il a porté notre condamnation et non la sienne. De même, si nous sommes justes en lui, ce n'est pas parce que nous avons satisfait au jugement de Dieu par nos propres œuvres mais parce que nous sommes jugés par rapport à la justice de Christ que nous avons revêtue par la foi de manière à nous l'approprier. C'est pourquoi j'ai choisi la préposition « en » lui et non pas « par » lui, vu que ce sens est davantage conforme à la pensée de Paul.

[20] Version 1562, litt. : « Que sera-ce du peché au contraire ? C'est la condamnation que nous avons méritée au jugement de Dieu. » (Note de l'éditeur).

1. Pourquoi la réconciliation ?

Calvin laisse apparaître la réponse à cette question au fil de son commentaire : « Par nature, nous sommes des enfants de colère. Dieu est *infensus*, il nous est hostile (ici, le mot est traduit faiblement par 'mécontent') ; Il nous considère comme abominables » (*exosos* : objet de haine) ; inimitié, colère de Dieu, etc. Certains points de la traduction nous font supposer que le traducteur a ressenti un certain malaise ! La référence (verset 19) à « une séparation de leur côté, c'est-à-dire du côté des êtres humains, devrait être rendue peut-être par « les affecter » (*eorum respectu*) ; « la querelle est… réglée » (verset 18) est une faible expression pour rendre « la séparation est abolie » (*dissidio… abolito*).

Nous n'avons pas besoin de nous attarder sur cette question. Calvin nous fait clairement comprendre que tant que nos péchés nous sont imputés, il est impossible d'avoir la paix avec Dieu. Musculus est encore plus explicite sur ce point mais aucun commentateur ne ressent le besoin de se demander tout de suite pourquoi il en est ainsi[21].

2. L'initiative de Dieu

Calvin passe largement sous silence cette question jusqu'au moment où il aborde le verset 19. Néanmoins l'exégèse plus étoffée de Musculus fait bien mieux ressortir ce point. « Dieu n'a pas attendu que nous recherchions la réconciliation par nos supplications mais il nous a réconciliés alors que nous étions encore dans l'ignorance quant à son dessein ; nous étions en vérité étrangers et morts dans nos péchés, et c'est de sa propre initiative et par pure miséricorde que Dieu nous a réconciliés gratuitement à travers son Fils. Un roi offensé fait le premier pas pour se réconcilier avec ses ennemis ». Nous ne faisons que reprendre les commentaires de pasteurs théologiens qui trouvaient tout naturel d'émailler leurs commentaires de remarques poussant à l'adoration, à l'exhortation, à la réprimande et à la consolation. L'ère des commentaires purement académiques n'était pas encore arrivée.

3. Le ministère de la réconciliation

Ce point ne mérite pas d'être abordé de manière banale, puisque Calvin n'est pas le seul exégète à prétendre que ce ministère fait partie de la mise en œuvre de la réconciliation. L'Evangile porte le titre illustre « d'ambassade », ambassade qui a pour mission de réconcilier les hommes

---

21 Mélanchthon parle du « mal » du péché, ce envers quoi Dieu est horriblement fâché et ce qui a été condamné comme horrible par Dieu. Préface à son commentaire incomplet sur 2 Corinthiens, qui ne va pas jusqu'au chapitre 5, in *Corpus Reformatorum*, XV, pp. 1198-9.

t les femmes avec Dieu. Quand nous entendons l'Evangile, on peut avoir que Dieu est en pourparlers avec nous (*tractare*) et, pour ainsi lire, en négociation (*pacisci*) afin que nous retrouvions sa faveur. Dieu ous interpelle, nous supplie, nous implore à travers ses serviteurs v. 20). Calvin souligne à juste titre que ce ministère est une proclamation elon laquelle Dieu est maintenant favorable aux pécheurs, et Calvin eut combiner ces deux aspects de la manière suivante (v. 19) : « Les ninistres de l'église nous restaurent en bonne et due forme dans la aveur divine lorsqu'ils nous témoignent par l'Evangile que nous jouissons ien de cette dernière, grâce à la réconciliation ». (Le latin est plus fort ue la traduction de Smail : *de reconciliata nobis Dei gracia*).

Musculus complète Calvin à merveille si l'on aborde le problème ous un angle plus anthropologique. « La réconciliation ne peut avoir eu sans la volonté des deux partis mais elle exige leur assentiment et eur consentement. Du point de vue de Dieu, notre réconciliation est ccomplie (*perfecta*) dans la mort du Christ médiateur, mais en ce qui ous concerne, elle ne l'est pas encore à moins de nous soumettre incèrement à ses exigences (*conditionibus*) pour que nous puissions a recevoir (*capaces*). Ces exigences sont la repentance et la foi en hrist ».

La métaphore de l'ambassadeur se prête à des développements ngénieux de la part de plus d'un commentateur, surtout de la part de Iusculus et de Thomas Cajetan de Vio (devant lequel Luther a été convoué à la Diète d'Augsbourg en 1518). Pour ce qui est du verset 19 (« il ous a confié la parole de la réconciliation »), tant Calvin que Musculus éloignent du sujet pour trouver à redire à toute cette ribambelle de noyens de réconciliation échafaudée par la papauté : la messe, les onfessions auriculaires, les indulgences papales, les absolutions, ce ue Calvin nomme « tout ce trafic impie et exécrable qu'ils exercent our le salut des âmes ». Cautionnés par l'Ecriture, les ministres sont bligés d'exercer leur rôle d'ambassadeurs de l'Evangile – ni plus, ni noins.

4. Dieu était en Christ

Sur ce point, le dogme et l'exégèse se rejoignent, sans qu'il y t un accord entre les théologiens. Il y a même parfois une certaine onfusion. Calvin coupe ce verset en deux. Pour lui, « le fait que Dieu oit en Christ » nous parle de l'intervention de Dieu qui entraîne « la éconciliation du monde ». A ses yeux, il ne fait aucun doute que le iot « Dieu » désigne ici le Père, car il serait fâcheux de prétendre que la nature divine de Christ était en lui ». Musculus est d'accord avec ette interprétation mais ne s'attarde pas sur le sujet. D'après lui « Dieu

lui-même habitait Christ son Fils ». L'ouvrage d'Erasme, *Les Paraphrases*, exprime bien cette vérité : « Dieu le Père était en lui »[22].

Mais, selon Bullinger, le texte nous dépeint sans équivoque une christologie des deux natures. Dans le traitement relativement bref réservé à ces versets, il porte sur cette question une attention quasi disproportionnée et très technique[23]. Bullinger et Calvin citent tous les deux Jean 10,38 (« Je suis dans le Père… ») mais divergent dans leurs interprétations. Conrad Pellican, qui était un réformateur de Bâle et de Zurich et un fin connaisseur de la langue hébraïque, présente les deux points de vue, apparemment sans discerner leur incompatibilité, c'est-à-dire que « Dieu le Père était en lui » mais aussi que « Christ était véritablement Dieu », et nous n'aurions jamais pu obtenir la vie ni le salut s'il n'avait pas été tel. Ceci s'explique, je crois, par le caractère dérivé des documents utilisés par Pellican[24].

D'autres théologiens ne font aucun commentaire à ce sujet ou l'abordent trop succinctement pour nous aider dans nos recherches. Cajetan offre trois constructions grammaticales possibles de ce verset (pour ensuite les fusionner), l'une étant que « Dieu était en Christ *personaliter* ». Un autre interprète suggère que Dieu agit « au travers du Christ pour réconcilier le monde ». Bien qu'il y ait une différence notoire avec la première interprétation, qui insiste davantage sur le rôle instrumental de Christ, et les autres interprétations qui mettent l'accent sur la venue et la présence de Dieu en Christ, la manière dont Calvin développe son commentaire sur ce membre de phrase (le Christ Emmanuel, par exemple) nous montre que le concept reste évasif.

5. Comment la réconciliation a-t-elle eu lieu ?

La version distincte que Calvin donne au texte de Paul dit « En ne leur imputant point leurs péchés » ; *non imputando* au lieu du participe nominal (*imputans*) du texte grec, de la Vulgate et de la version d'Erasme. Mais Calvin laisse à ses lecteurs le soin de découvrir la raison de ce choix. Son interprétation de ce qu'il appelle *l'officium Christi* s'inspire d'une variété de concepts tels que la propitiation, l'apaisement, la pacification, la fin des hostilités, l'expiation, la rémission des péchés, l'adoption, le sacrifice et la médiation. Calvin ne s'engage pas sur un chemin exégétique escarpé en nous montrant la portée de l'expression « en n'imputant point ». Ce qui est très clair (et explique peut-être pour-

---

22 Erasme, *Paraphrases, ad loc.*, dans *Opera Omnia*, éd. J. LeClerc, Leiden, 1703-6, VII, p. 925.

23 Bullinger, *In omnes apostolas epistolas commentarii*, Zürich, 1549, p. 290. La première édition du commentaire sur 2 Corinthiens est apparue en 1535.

24 Pellican, *In omnes apostolas epistolas Pauli commentarii* (Zürich, 1539), pp. 300-1.

quoi Calvin a opté pour un gérondif exprimant le moyen), c'est qu'est totalement absente de son esprit (ainsi que de celui de tous les commentateurs du XVI[e] siècle que j'ai consultés) la notion selon laquelle la seule présence de Dieu en Christ est suffisante par elle-même pour réconcilier et pour ne point imputer aux hommes leurs transgressions. La profusion des métaphores utilisées insiste sur le fait que cette réconciliation, c'est-à-dire l'apaisement de la colère de Dieu, n'est effective que s'il y a rémission des péchés, en d'autres termes non-imputation des péchés, qui se fait par la médiation du sacrifice de Christ.

6. Quel « monde » est réconcilié ?

Calvin reste muet sur cette question. Toutefois, Musculus, conscient des tentatives de certains qui, à son époque, cherchaient à faire revivre l'erreur de l'universalisme en s'appuyant sur ce passage de l'Ecriture et sur d'autres semblables, affronte le problème de la manière suivante : « En ce qui concerne l'œuvre de la réconciliation, elle est prête (*paratum*) et suffisante pour la réconciliation de la race humaine entière ». Mais comme nous l'avons souligné auparavant, il ne saurait y avoir de réconciliation avec ceux qui ne le veulent pas. Cependant, si le monde entier se l'appropriait par suite du « ministère de la réconciliation », alors aucun mortel ne périrait. Puisque ce n'est pas le cas, Musculus en conclut que ceux qui participeront à cette « grâce universelle » (*generalis*) sont ceux qui l'ont acceptée par la repentance et par la foi. Peut-on espérer meilleure interprétation ?

On a laissé au catholique Cajetan le soin de limiter « le monde » au peuple de Dieu ; celui-ci suggère une construction grammaticale différente pour l'expression « réconciliant le monde en Christ », non pas le monde dans son intégralité mais le monde asservi au joug de Christ, en fait tous ceux d'entre les nations qui sont membres du Christ, c'est-à-dire les élus. D'après lui, ce choix grammatical cadre avec la vérité, d'une part, et avec la *ratio* du ministère de la réconciliation, d'autre part.

7. Quand Dieu a-t-il commencé de nous aimer ?

Calvin soulève un problème capital, problème qui ressort autant de son commentaire que du texte paulinien. Il dit « en n'imputant point »... « Aussi longtemps que Dieu nous impute nos péchés, il nous considère forcément avec dégoût (*exosos*) car Il ne peut se lier d'amitié avec les pécheurs ou leur être propice ». Mais Dieu ne nous a-t-il pas aimés avant la fondation du monde ? L'amour de Dieu n'est-il pas la cause de l'expiation des péchés ? Calvin en conclut que l'Ecriture enseigne deux choses apparemment contradictoires : « J'admets que

l'amour de Dieu arrive en premier en temps et en ordre du point de vue de Dieu (*quantum ad Deum*), mais de notre point de vue (*respectu nostri*), le commencement de l'amour s'enracine dans le sacrifice de Christ ». (Ce qui est particulièrement intéressant dans cette phrase, c'est que Calvin utilise deux mots pour désigner l'amour, *dilectio* et *amor*.)

L'un des points que Calvin veut souligner est assez clair : en tant que pécheurs, nous ne pouvons pas être convaincus de la miséricorde de Dieu tant que nous n'admettons pas que cette miséricorde s'exprime dans le sacrifice du médiateur. Paul a donc raison de faire de ce sacrifice le commencement et la cause de la réconciliation *nostri respectu*. Néanmoins Calvin ne se sert pas de son fameux compromis théologique pour résoudre le problème qui, à la vérité, demeure. On pourrait déduire de ce paragraphe que, d'après Calvin, Dieu nous aime et nous hait en même temps (nous les pécheurs, les élus) de toute éternité. (Il est intéressant de souligner que Calvin n'invoque pas non plus la différence entre le temps et l'éternité.)

Le Réformateur s'attaque au problème en profondeur dans l'*Institutio* II, 16, 2-4, où il fait preuve de plus de finesse mais qu'il clôt par une longue citation de Saint Augustin : « De manière merveilleuse et toute divine, Dieu nous aime même lorsqu'il nous hait… Il savait en même temps haïr en chacun de nous ce que nous avions fait et d'aimer ce qu'il avait fait ». Ceci met en évidence non pas la distinction entre péché et pécheurs mais entre pécheur et créature, distinction qui peut à son tour nous faire sourciller. La gloire de l'Evangile ne réside-t-elle pas dans la manifestation de l'amour de Dieu envers les pécheurs ? Cependant, voilà comment Calvin formule la chose : « Nous avons tous en nous-mêmes quelque chose qui mérite la haine de Dieu… Mais comme Dieu ne veut pas perdre ce qui est de lui en nous, par pure bonté, il trouve encore quelque chose à aimer. Quel que soit le degré de péché atteint par notre faute, nous demeurons néanmoins ses créatures ».

Cette portion de l'Institution est vraiment fascinante. A un moment donné, Calvin semble appliquer un modèle d'interprétation Loi-Evangile plutôt luthérien (à moins d'être terrassé par la crainte de la colère de Dieu, nous ne pourrons pas saisir pleinement la miséricorde divine). A un autre endroit, il affirme que, bien que son explication s'accommode de « la faiblesse de nos facultés » (*captus*), « cela n'est pas exprimé faussement ». En fait, Calvin nous révèle ici la difficulté qu'il y a de concilier l'expiation et la substitution pénale sans opposer la justice de Dieu à sa miséricorde ou bien jouer le Père contre le Fils. En s'attaquant à ce dilemme, nous voyons Calvin à l'œuvre tant dans son rôle de théologien de la Bible que de systématicien.

8. Etre réconcilié chaque jour

Musculus attire notre attention sur l'absence du complément d'objet direct « vous » au verset 20 : « Comme si Dieu exhortait à travers nous ; au nom de Christ, nous supplions... » Donc point n'est besoin de voir l'expression « soyez réconciliés » comme s'adressant uniquement aux Corinthiens mais plutôt comme une illustration de la proclamation universelle de l'Evangile que Dieu confie à ses serviteurs. On peut aussi penser que parmi les Corinthiens, certains n'avaient pas fait le pas de la repentance et de la foi, et qu'ils avaient encore besoin d'être réconciliés.

Calvin n'avait aucun mal à considérer l'expression « soyez réconciliés avec Dieu » comme s'adressant à des croyants envers lesquels Paul devait quotidiennement s'acquitter de sa tâche (le ministère de la réconciliation). Calvin fait ensuite un commentaire à nous couper le souffle – « Christ n'a pas souffert pour expier seulement nos péchés une fois pour toutes. De même que nous péchons quotidiennement, de même Dieu nous accepte dans sa grâce (*gratiam)* en nous remettant chaque jour nos péchés ». La voix de l'ambassadeur de l'Evangile doit retentir dans l'église jusqu'à la fin du monde. Ce qui est surprenant ici, c'est que Calvin utilise le mot « expier » pour désigner le pardon inlassable que Dieu nous accorde inlassablement pour nos péchés. Ceci nous fait tout de suite penser à la formule de Luther « simul justus, simul peccator ». Mais, d'après le contexte de ce commentaire, Calvin applique cet enseignement pour condamner la doctrine catholique qui pousse les gens « à chercher la rémission de leurs péchés post-baptismaux ailleurs que dans l'expiation accomplie (*peracta* !) dans la mort de Christ ». Il rejette la distinction entre péchés pré-baptismaux et péchés post-baptismaux, distinction qui a eu des répercussions énormes sur la configuration de la religion médiévale occidentale. Ici, nous avons donc sous les yeux l'exemple de ce que j'ai appelé auparavant l'éparpillement de la doctrine de l'expiation chez les Réformateurs. Dans une kyrielle de passages comme celui-ci la réconciliation irrévocable accomplie dans le sacrifice de Christ a été transformée par les Réformateurs en une critique acerbe des éléments clés de la religion papale.

9. Le grand transfert

Dans quelle mesure Christ a-t-il été « fait péché » ? L'explication courante que l'on rencontre chez Erasme, Pellican, Musculus et chez des auteurs catholiques comme Cajetan s'appuie sur l'usage hébraïque du mot « péché » pris en tant que « sacrifice (*hostia*) pour le péché » (Ex 30,10 ; Lv 4,21 ; Os 4,8).

Calvin mentionne cette interprétation mais en préfère une qui correspond mieux au parallélisme de ce verset. De même que la justice qui nous est acquise n'est pas, d'après l'Ecriture, une *qualitas* ni une

habitus puisqu'elle nous est donnée par imputation, de même l'inverse est la culpabilité, et Calvin peut aller jusqu'à parler de la « condamnation de Christ ». Nous devenons justes devant Dieu « de la même manière que Christ a été fait pécheur. Il a adopté, en quelque sorte, notre *personam* de manière à endosser notre culpabilité et notre jugement en tant que pécheur, non à cause de ses propres offenses mais de celles des autres ». Mélanchthon se rapproche aussi de ce point de vue : « Lorsque Christ a été fait péché, il a été *quiddam reum coram Deo*, quelque chose de coupable (le neutre est utilisé) devant Dieu, par lequel il a ressenti l'horrible colère du Père éternel contre tous les péchés, comme s'il s'était pollué avec vos péchés, les miens et ceux de tout un chacun ». Par contre Erasme, dans les *Annotationes*, se montre soucieux (souci qu'il attribue aussi à Lefèvre d'Etaples) de ne pas traiter le Christ de « pécheur », sur la base de ce texte[25].

Toutefois, quelle que soit l'exégèse que l'on fait de l'expression « fait péché », tous les commentateurs soulignent que c'est bien à ce titre que Christ a porté la peine de nos péchés. Il est appelé rédempteur, nous dit Mélanchthon, car il a payé le prix pour nous. Mélanchthon insiste plus que tout autre écrivain sur l'incroyable horreur de la transaction. Quant à Musculus, il fait bien ressortir le fait que Dieu en est l'agent : « Dieu lui-même a chargé son Fils, qui était innocent, de tous nos péchés pour qu'ils soient expiés sur la croix, hors de la porte ».

Pour montrer combien l'exégèse peut parfois refléter le dogme au lieu de l'établir, il n'est qu'à considérer le dominicain Ambrosius Catharinus (Politi) : « Il a été fait péché par Dieu » est une figure souvent employée dans les Ecritures (bien qu'il ne cite aucun exemple), ce qui signifie que Dieu a placé tous nos péchés, surtout le péché originel, sur son Fils. C'est en son corps, mort et crucifié, que le péché est mort et crucifié. Tout ceci prépare la voie permettant à Politi de relier le membre de phrase suivant « afin que nous devinssions en lui justice de Dieu » à la résurrection de Christ. « Justice » désigne dans ce cas « les justes », d'après l'analogie de la circoncision, ou tout simplement « le juste »[26].

C'est sur cette dernière expression du chapitre que le désaccord des commentateurs apparaît clairement. La faveur que Politi accorde à la justice de « la nouvelle créature » ressort aussi chez Cajetan. Tout d'abord, il parle de la justice qui nous est communiquée par « les mérites, la sanctification et la réconciliation de Christ », mais ensuite il déclare que nous entrons dans cette justice par une lente transformation qui

---

25 « Erasmus' Annotations on the New Testament. Acts, Romans, I and II Corinthians », éd. A. Reeve and M.A. Screech, *Studies in the History of Christian Thought*, XLII. Leiden, 1990. *Ad loc.*

26 *Politi, Commentaria... in omnes Divi Pauli... epistolas*, Venise, 1551, pp. 233-4.

nous amène à devenir progressivement justes dans notre entendement, nos motifs, nos actions et notre persévérance.

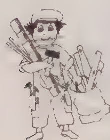
En ce qui concerne Calvin, la justice n'est ici qu'une question d'imputation qui ne nous est pas donnée mais qui est acceptable aux yeux de Dieu (*illi probata*). Il étaie cette interprétation en comparant plusieurs passages de l'Ecriture. Grâce à ce grand transfert où Christ est devenu pécheur, « nous sommes maintenant justes en lui... et nous sommes évalués (*censemur*) par rapport à la justice de Christ, que nous revêtons par la foi pour qu'elle devienne nôtre ». « En Christ » plutôt « qu'à travers Christ » (ainsi Erasme) fait toute la différence pour Calvin.

Musculus place très clairement le verset 21 dans le cadre d'un « échange » (*commutatio*), et établit un parallèle puissant entre ces deux transactions. En portant nos péchés, Christ n'est pas plus devenu pécheur comme nous que nous ne sommes devenus justes comme lui en recevant sa justice par imputation. Mélanchthon, au contraire, désire aller plus loin : « Dieu ne nous déclare pas coupables mais justes. Dieu nous justifie, c'est-à-dire nous accepte et en même temps nous renouvelle et nous vivifie... Il me couvre de sa justice comme d'un vêtement ; elle m'est imputée et, en même temps, elle commence à créer en moi une justice nouvelle et éternelle ». Calvin n'aurait pas contredit Mélanchthon, mais il ne voyait pas un tel commencement dans ce passage.

Une étude de ce genre ne peut pas fournir une présentation systématique et cohérente de l'expiation aux yeux des Réformateurs. Ceci n'aurait été possible, je le reconnais, que si nous nous étions concentrés uniquement sur un Réformateur ou sur une confession de foi, un credo, ou un catéchisme. Néanmoins, je doute fort qu'un élément majeur concernant l'expiation ait pu être omis dans une doctrine fidèle au courant central de la Réforme. De plus, cette étude nous a permis de rappeler comment les Réformateurs s'employaient à faire une théologie à partir des textes scripturaires, tout en échangeant leurs vues avec d'autres théologiens versés dans les Ecritures.

2 Corinthiens 5 est un passage qui concentre le débat d'idées. Nous pourrions terminer avec la recommandation que Bullinger nous fait à son propos :

« Ce chapitre est un abrégé saturé de la doctrine du salut ; je vous incite à le lire et le relire maintes fois. Il s'en dégage une chaleur merveilleuse sous l'onction de l'Esprit-Saint ; il consolide notre espérance de manière incommensurable ; le réconfort qu'il nous apporte est des plus grands. L'Evangile y est dépeint sous les couleurs les plus vives et le ministère de la parole y est exalté à l'extrême. On ne saurait lire de passage plus saisissant dans les écrits de Paul. Ecoute donc bien, âme croyante, ce que le Seigneur veut te dire ».



par
Gérard PELLA-GRIN,
Pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée à Vevey (Suisse)

TOUS CHARISMÉS !

PROPOSITION D'UNE DÉMARCHE POUR RECONNAÎTRE LES CHARISMES ACCORDÉS À CHACUN

Hokhma 71/1999, pp. 72-92

Si l'on observe une dizaine de personnes engagées dans l'Eglise et la façon dont ils exercent leur ministère au service du Christ, nous risquons fort de découvrir que leurs approches sont très différentes !

La thèse que je vous propose de vérifier est la suivante : nos différences ne sont pas seulement dues à des options théologiques, professionnelles ou personnelles ; elles s'originent dans les dons différents qui nous ont été faits, dans les charismes qui colorent toute notre manière de vivre.

La boîte à outils

Aborder les pratiques concrètes de la foi, de la spiritualité, de l'Eglise et du service chrétien avec la « boîte à outils » :
- *une rubrique régulière ;*
- *des propositions simples dans un langage aussi peu technique que possible ;*
- *des marches à suivre originales ou éprouvées ;*
- *du pratique accessible sans détours théoriques ;*
- *du concret qui ne tombe pas dans le truc.*

Dans Romains 12, l'apôtre Paul énumère sept charismes, qui retiendront toute notre attention, car ils correspondent vraisemblablement à sept « dons de base ». L'exposé, le test et les fiches que voici permettront au lecteur d'approcher, voire de découvrir, quel est son don. Cela l'aidera à exercer son ministère en harmonie avec ce qu'il a reçu de Dieu.

Clarifions la notion de charisme !

Dans l'usage courant, le terme de charisme a généralement un goût d'extraordinaire, de surnaturel, ou tout au moins d'exceptionnel : seuls des personnages hors du commun ont un charisme… ou seules certaines manifestations particulières (guérison, prophétie, parler en langues par exemple) sont reconnues comme des charismes.



Une observation attentive de tous les passages du Nouveau Testament qui contiennent le terme grec *charisma* (au pluriel : *charismata*) nous conduit à une compréhension beaucoup plus large : **un charisme est avant tout un don de Dieu** (voir Fiche 1).

L'accent porte sur la gratuité de ce don (*charis* = grâce ; *charisma* = don de la grâce ; en grec ancien, *charisma* = un cadeau, un don, une faveur). Les charismes sont donc des cadeaux gratuits de Dieu et non des gratifications pour services rendus ni des performances de chrétiens particulièrement pieux. On ne soulignera jamais assez cette origine « gracieuse » des charismes.

A l'intérieur de cette définition fondamentale et générale, on peut observer des nuances :

• certains charismes se présentent comme des **bénédictions** accordées aux croyants : le pardon des péchés (Rm 5,15), la vie éternelle (Rm 6,23) ou le secours mentionné par Paul dans 2 Co 1,11.

• d'autres charismes se présentent comme des **aptitudes particulières**, passagères ou durables, que l'Esprit de Dieu met en œuvre, « accordant à chacun des dons personnels divers, comme il le veut » (1 Co 12,11).

Dons naturels ou surnaturels ?

La distinction naturel surnaturel n'est pas proprement biblique. Pour l'Ecriture, tout est création de Dieu ; tout est grâce : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (1 Co 4,7). La question décisive n'est donc pas : ce don est-il ordinaire ou extraordinaire ? mais bien plutôt : es-tu disposé à mettre ce que tu as reçu au service du Seigneur et de tes frères ?

On remarquera que Paul fait précéder son enseignement sur les dons d'un appel à la consécration (Rm 12,1-2)[1]. Par l'offrande de nous-mêmes, nos capacités deviennent des charismes, orientés et dynamisés par l'Esprit. Dans cette perspective, nous pouvons adopter une définition plus « technique » d'un charisme : un charisme devient ainsi « **toute aptitude donnée par Dieu, dans la mesure où elle a été arrachée par l'Esprit de Jésus-Christ à l'usage égoïste et placé au service de l'Eglise** »[2].

---

[1] Voir la méditation de Romains 12,1-2 dans le précédent numéro de *Hokhma*, (70/1999) pp. 71-74.

[2] H. Mühlen, *Geistesgaben heute*, Grünewald-Verlag, Mainz, 1982, p. 14 ; cité par Alfred Kuen, *Dons pour le service*, Cahiers Emmaüs, 1988, p. 13. Je souligne la dimension œcuménique de cette citation : écrite par un catholique, citée par un évangélique et reprise par un réformé !

Dons de base ou manifestations de l'Esprit ?

Les charismes de Romains 12 sont d'un autre « style » que ceux de 1 Corinthiens 12 :

Romains 12, 6-8	**1 Corinthiens 12, 8-10**
Prophétie	Parole de sagesse
Service	Parole de connaissance
Enseignement	Foi
Exhortation	Dons de guérison
Libéralité	Miracles
Présidence	Prophétie
Miséricorde	Discernement des esprits
	Parler en langues
	Interprétation des langues

A part la prophétie, qui se retrouve dans les deux listes, les dons des Romains semblent plus « ordinaires » que ceux des Corinthiens. À l'intérieur de nos deux définitions très larges des charismes, je propose donc de distinguer entre « dons de base » et manifestations de l'Esprit. Il s'agit là d'une hypothèse de travail que je soumets à votre discernement :

a) Dans 1 Co 12-14, Paul parle de diverses **manifestations de l'Esprit**, ponctuelles ou durables, que Dieu suscite parmi les croyants. Cette liste n'est pas exhaustive ; l'accent porte ici sur l'infinie diversité de l'œuvre de Dieu et la nécessité de mettre ces manifestations au service de la communauté : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous » (1 Co 12,7).

b) Dans Rm 7, Paul parle des **sept dons** qui permettent à toute communauté chrétienne d'exercer son ministère dans le monde :

– trois dons liés à la parole : prophétie ; enseignement ; exhortation (ou encouragement).
– trois dons liés à l'action : service ; libéralité ; miséricorde (ou compassion).
– un don qui coordonne les six autres : présidence.

Le chiffre sept nous autorise à penser que Paul envisage ici l'*ensemble* des activités d'une communauté chrétienne comme celle de Rome. Il souligne le fait que nous avons des dons différents (v. 6) et poursuit en énumérant sept charismes ; cela nous autorise à penser que chaque auditeur/lecteur a une chance de se retrouver dans l'un ou l'autre de ces dons. Il semble donc plausible que Romains 12 nous offre une liste des sept dons qui permettent à une communauté chrétienne de « fonctionner » organiquement. Je propose de les appeler « **dons de base** » : ils se présentent comme sept **orientations fonda-**

mentales de notre personnalité, si profondément enracinées en nous qu'elles colorent toute notre façon de vivre, non seulement en Eglise, mais dans tous les domaines.



Distinguons et articulons « dons de base », manifestations de l'Esprit et ministères

L'exemple de la prophétie nous aidera à préciser cette distinction car c'est le seul charisme qui est mentionné dans ces trois catégories :

a) Quelqu'un peut avoir pour « don de base » la prophétie (Rm 12,6) sans jamais recevoir une manifestation de l'Esprit de type prophétique (1 Co 12,10) ni exercer un ministère de prophète (Ep 4,11). Simplement, dans sa vie familiale, professionnelle et ecclésiale, il portera un certain regard sur les gens et les choses ; il saisira mieux que d'autres les motivations spirituelles des gens et formulera de manière plus percutante ses prises de position (voir Fiche 4).

b) Quelqu'un d'autre peut avoir un ministère de prophète sans avoir la prophétie pour « don de base ». Si je vois juste, c'est le cas du prophète Jérémie : son ministère prophétique est « coloré » par son « don de base », la compassion. Il exerce donc son ministère autrement qu'Esaïe (exhortation, encouragement ?) ou Amos (prophétie ?).

L'articulation entre « don de base » et ministère me paraît très éclairante, Elle permet de comprendre pourquoi un pasteur ayant pour « don de base » le service envisage et exerce son ministère de manière toute différente qu'un autre pasteur, tout aussi sincère et consacré, qui a l'enseignement pour « don de base ». Leur façon d'entrer en relation, leur manière de prêcher, leurs priorités dans le ministère seront fondamentalement différentes, sans pour autant – empressons-nous de le souligner – qu'une des façons de faire soit meilleure que l'autre. Il en va de même pour les évangélistes, les évêques ou les diacres ! Un diacre qui a pour « don de base » l'encouragement exercera son ministère tout autrement qu'un diacre qui a pour « don de base » la compassion.

Une fois reconnue cette diversité, les comparaisons fâcheuses peuvent céder le pas à une collaboration fructueuse. Puisque je suis à la fois doué et limité, avec qui puis-je faire équipe de manière à ce que l'Eglise, la paroisse ou le groupe qui m'est confié soit nourri et soigné de manière équilibrée ? La voie est libre pour un ministère en équipe, où les « laïcs » comme les « ministres », les bénévoles comme les professionnels sont encouragés à mettre leur don en action.

c) Quelqu'un d'autre encore peut recevoir une « manifestation de l'Esprit » qui lui donne de prophétiser, quand bien même la prophétie n'est pas son « don de base ». L'exemple de Caïphe illustre cette obser-

vation : rien n'indique qu'il ait eu la prophétie pour « don de base » ou pour ministère ; par contre il « prophétisa » (sans être conscient de la portée de ses paroles) « qu'il fallait que Jésus meure pour la nation… » (Jn 11,51).

Il me semble très important de saisir cette nuance : chacun de nous peut être amené à prophétiser (en le sachant ou non !) sans avoir pour autant ni le « don de base » ni le ministère de prophète. La manifestation de l'Esprit peut être ponctuelle, unique, non répétable, alors que le « don de base » et le ministère ont un caractère beaucoup plus durable.

J'observe dans ce domaine deux erreurs opposées : la confiscation et l'obstruction. La confiscation consiste à s'approprier les manifestations de l'Esprit et à chercher à les répéter : « Le Seigneur m'a donné de guérir une fois quelqu'un, je dois pouvoir le refaire ! ». L'obstruction consiste à se fermer à tout ce qui ne m'est pas familier. Je résiste alors à l'intuition, l'image, la parole ou le geste insolite que l'Esprit cherche à manifester par moi pour le bien des autres.

Ces deux attitudes contrastent avec l'appel de l'apôtre : « Aspirez aux dons de l'Esprit » (1 Co 14,1). En ce qui concerne les manifestations de l'Esprit, nous ne pouvons faire moins – ni mieux ! – que de les rechercher activement, de nous disposer volontairement à les accueillir pour l'édification de la communauté. Concernant les « dons de base », par contre, Paul a une autre perspective : il les considère comme des dons que nous avons reçus une fois pour toutes et qu'il s'agit maintenant de mettre en œuvre, sans complexe et sans mollesse ! (Rm 12,6-8).

Levons quelques malentendus !

a) Les « dons de base » ne nous offrent pas un alibi ! Je ne peux pas refuser de servir sous prétexte que j'ai le don d'exhortation, ou refuser de donner sous prétexte que j'ai le don d'enseignement ! Chaque chrétien est appelé à exercer, plus ou moins, les sept activités décrites dans Rm 12. La générosité n'est pas réservée à celui qui a le don de libéralité, pas plus que la disponibilité à celui qui a le don de service…

Cela dit, il faut reconnaître que chacun de nous est plus « doué » dans certains domaines que dans d'autres. Nous faisons les choses avec aisance quand nous pouvons aller dans le sens de notre « don de base », alors que nous perdons beaucoup d'énergie quand nous agissons à contre-courant de notre don ou que nous cherchons à imiter quelqu'un qui a un autre don que nous.

b) Les « dons de base » ne sont pas réservés aux pasteurs, prêtres ou anciens. Tous les chrétiens ont reçu un tel don et sont appelés à le mettre en œuvre pour l'édification de la communauté. Il vaut donc la

peine de prendre le temps de vivre cette démarche (ou une démarche analogue) pour permettre à chacun (e) de prendre conscience de l'apport spécifique qu'il elle peut apporter à l'Eglise et au monde. Dans cette démarche, chacun ressort « gagnant » ! Il n'y a pas de petit ou de grand don.



Reconnaissons cependant que nous sommes plus ou moins doués et plus ou moins avancés dans la pratique de notre don : je peux avoir le don d'enseignement sans me prendre pour Calvin ou le don de compassion sans égaler Mère Teresa !

Si je découvre par cette démarche que j'ai la prophétie pour « don de base », je ne suis pas devenu un Amos ou un Esaïe pour autant. La prudence et l'humilité restent essentielles[3]. Rappelons en outre les conseils de Paul concernant l'exercice de ce don :

« N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les paroles des prophètes : examinez tout avec discernement : retenez ce qui est bon ; tenez-vous à l'écart de toute espèce de mal » (1 Th 5,19-22).

c) Les « dons de base » ne nous dispensent pas d'une solide formation, d'une patiente maturation et d'un labeur persévérant. Mais notre labeur sera plus joyeux et plus fécond s'il va dans le sens de notre « don de base » que s'il le néglige ou l'ignore.

d) La démarche proposée ici pourrait donner à penser que nous ne reconnaissons que sept charismes. Loin de là ! Nous avons parlé particulièrement des « dons de base » mais n'ignorons pas que Dieu peut susciter une infinie diversité de charismes ou de manifestations de l'Esprit. Toutefois, il vaut la peine de bien saisir la différence entre un « don de base », une manifestation de l'Esprit et un ministère[4].

Proposition d'une démarche

L'Institut Bill Gothar[5] a eu l'audace de mettre au point une démarche pour permettre à chaque chrétien (ne) de reconnaître quel est son « don de base ». Il fallait oser repérer des traces concrètes de

---

3 Concernant la prophétie aujourd'hui, voir les actes du colloque Hokhma 1999 (à paraître dans le prochain numéro). Voir aussi Mike Bickle, *Grandir dans le prophétique*, Crissier, Editions Carrefour, 1996 ; Graham Cooke, *Developing Your Prophetic Gifting*, Tonbridge, Sovereign World Trust, 1994.

4 Je me démarque sur ce point de l'ouvrage par ailleurs excellent de Christian A. Schwarz, *Découvrez vos dons*, Paris, Editions Empreinte du Temps Présent, 1998 (édition allemande 1988). Schwarz présente trente dons de l'Esprit, sans opérer de distinction entre un don de base comme le service et une manifestation de l'Esprit comme le parler en langues.

5 Institute in Basic Youth Conflict, 1973.

l'œuvre de l'Esprit dans la pâte humaine ; il fallait oser jeter un pont entre théologie et psychologie, au risque de mécontenter les puristes des deux disciplines. Après avoir vérifié à moultes reprises les qualités et les limites de ce matériel pendant quatorze ans, je propose ici une version remaniée de ce dernier, en remerciant au passage Claude Gervaix et Jean-Michel Sordet qui ont joué un grand rôle dans l'adaptation française.

Rien n'empêche de vivre cette recherche en solitaire… mais il y manquera l'apport des autres ! Une retraite pour conseil de paroisse, une journée d'étude pour pasteurs, une session pour groupes de prière offriront un cadre idéal pour vivre cette démarche :

1) Poser quelques repères pour la compréhension du mot « charisme » et la définition d'un « don de base » (voir ci-dessus, pp. 72ss ainsi que la Fiche 1).

2) Proposer aux participants de faire le test individuellement (voir Fiche 2) puis de décoder leurs résultats (voir Fiche 3).

Le test permet une première approche du « don de base ». Il suffit néanmoins de peu de chose pour que le résultat soit faussé (une question mal comprise ou une notation mal évaluée). Les participants sont parfois perplexes parce qu'il y a très peu d'écart entre leurs trois meilleurs « scores » (par exemple 20 pour présidence, 19 pour prophétie et 18 pour exhortation). Il est donc nécessaire de proposer une approche complémentaire :

3) Présenter chaque « portrait-robot » des « dons de base », avec si possible des exemples vécus (voir Fiches 4 à 10). Ici, chacun est invité à voir s'il se reconnaît dans l'un plutôt que l'autre des portraits : « Si j'ai le don de compassion, je… »

4) Jusqu'ici, c'était l'individu qui exprimait ses goûts et ses aptitudes (via le test) ou qui se reconnaissait dans tel ou tel portrait. L'étape suivante est communautaire. Par petits groupes, chacun est invité à exprimer :

– ce qu'il a découvert au travers du test et des portraits.

– l'effet que cela lui fait ; les questions qu'il se pose.

Après l'apport de chaque participant, les autres membres du groupe peuvent offrir un écho :

– « j'ai effectivement vu cela chez toi… »

– « je me souviens que, dans telles circonstances, tu as… »

5) En plénum, offrir quelques précisions pour lever des malentendus, préciser la différence entre « dons de base », manifestations de l'Esprit et ministère.



6) Choisir la forme la plus appropriée pour prendre connaissance des dons reconnus au sein du groupe, en faisant place à l'incertitude comme à l'émerveillement, à la perplexité comme à la reconnaissance car cette démarche n'est pas une méthode infaillible ! Par un « tour de table », le collage d'un post-it sur un panneau ou un moment de prière, chacun pourra exprimer ses découvertes ou ses interrogations.

(Tournez la page, s'il vous plaît)

Voici, à ma connaissance, tous les usages du mot ***charisma*** dans le Nouveau Testament.

Romains 1,11 : « J'ai en effet un très vif désir de vous voir, afin de vous communiquer quelque don (***charisma***) spirituel pour que vous en soyez affermis. »

Romains 5,15-16 : « Mais il n'en va pas du don de grâce (***charisma***) comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul la multitude a subi la mort, à plus forte raison la grâce (*charis*) de Dieu, grâce accordée en un seul homme, Jésus-Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. Et il n'en va pas non plus du don (*dôréma*) comme des suites du péché d'un seul : en effet, à partir du péché d'un seul, le jugement aboutit à la condamnation, tandis qu'à partir de nombreuses fautes, le don de grâce (***charisma***) aboutit à la justification. »

Romains 6,23 : « Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit (***charisma***) de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ, notre Seigneur. »

Romains 11,29 : « Car les dons (***charismata***) et l'appel de Dieu sont irrévocables. »

Romains 12,6-8 : « Et nous avons des dons (***charismata***) qui diffèrent selon la grâce (*charis*) qui nous a été accordée. Est-ce le don de prophétie ? Qu'on l'exerce en accord avec la foi. L'un a-t-il le don du service ? Qu'il serve. L'autre celui d'enseigner ? Qu'il enseigne. Tel autre celui d'exhorter ? Qu'il exhorte. Que celui qui donne le fasse sans calcul, celui qui préside, avec zèle, celui qui exerce la miséricorde, avec joie. »

1 Corinthiens 1,6-7 : « … le témoignage rendu au Christ s'est affermi en vous, si bien qu'il ne vous manque aucun don de la grâce (***charisma***)… »

1 Corinthiens 7,7 : « Je voudrais bien que tous les hommes soient comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu un don (***charisma***) particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là. »

1 Corinthiens 12,4-11 :

« Il y a diversité de dons de la grâce (***charismata***), mais c'est le même Esprit ;

diversité de ministères (*diakonia*), mais c'est le même Seigneur ;

diversité de modes d'action (*energémata*), mais c'est le même Dieu qui, en tous, met tout en œuvre.



A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous. A l'un, par l'Esprit, est donné un message de sagesse, à l'autre, un message de connaissance, selon le même Esprit ; à l'un, dans le même Esprit, c'est la foi ; à un autre, dans l'unique Esprit, ce sont des dons (***charismata***) de guérison ; à tel autre, d'opérer des miracles, à tel autre, de prophétiser, à tel autre, de discerner les esprits, à tel autre encore, de parler en langues ; enfin à tel autre, de les interpréter. Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui le met en œuvre, accordant à chacun des dons (le mot don est ici sous-entendu en grec) personnels divers, comme il veut. »

1 Corinthiens 12,28 : … les dons (***charismata***) de guérison.

1 Corinthiens 12,30 : Tous ont-ils le don (***charismata***) de guérison ?

1 Corinthiens 12,31 : « Recherchez les dons (***charismata***) les meilleurs. »

2 Corinthiens 1,11 : « Vous y coopérez vous aussi par votre prière pour nous ; ainsi cette grâce (***charisma***), que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes, deviendra pour beaucoup action de grâce en notre faveur. » La grâce dont il est question ici = avoir été délivré d'une mort violente.

1 Timothée 4,14 : « Ne néglige pas le don de la grâce (***charisma***) qui est en toi, qui te fut conféré par une intervention prophétique, accompagnée de l'imposition des mains par le collège des anciens. »

2 Timothée 1,6 : « Je te rappelle d'avoir à raviver le don (***charisma***) de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai imposé les mains. »

1 Pierre 4,10-11 : « Mettez-vous, chacun selon le don (***charisma***) qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce (*charis*) de Dieu, variée en ses effets. Si quelqu'un parle, que ce soit pour transmettre les paroles de Dieu ; si quelqu'un assure le service (*diakoneô*), que ce soit avec la force que Dieu accorde, afin que par Jésus-Christ, Dieu soit totalement glorifié… » (TOB).

Pour favoriser la découverte de votre don de base — Fiche 2

Répondez aux questions suivantes en accordant une valeur de 1 à 5 à chaque affirmation.
Si une affirmation vous correspond tout à fait, notez 5 ;
Si une affirmation vous correspond en grande partie, notez 4 ;
Si vous hésitez parce que cette affirmation vous correspond plus ou moins, notez 3 ;
Si vous vous reconnaissez très peu dans cette affirmation, notez 2 ;
Si une affirmation ne vous correspond pas du tout, notez 1.

1. J'aime bien présenter les choses de manière enthousiaste ....
2. Je délègue facilement des responsabilités en vue de la réalisation d'un projet ....
3. Je m'occupe plutôt des besoins des autres que des miens ....
4. Je sympathise facilement avec ceux qui souffrent ....
5. Pour expliquer une parole biblique, je tiens à la replacer dans son contexte ....
6. Il m'arrive assez souvent d'encourager les autres à examiner leurs motivations ....
7. J'encourage volontiers, par mes paroles, les gens troublés et hésitants ....
8. Chez moi, les gens se sentent à l'aise ....
9. Je gère mes affaires de façon à pouvoir donner de l'argent pour la paroisse, la mission, etc. ....
10. Je parviens à expliquer de manière claire des notions relativement complexes ....
11. Je suis content de pouvoir donner un coup de main, sans que je sois nécessairement en position de responsabilité ....
12. J'aime encourager les autres et voir leurs progrès ....



13. Je tiens beaucoup à ce que les choses soient présentées de manière claire, en portant attention au sens exact des mots ....

14. Je suis heureux de donner de mes biens quand je vois que cela contribue à un ministère spirituel ou à une œuvre caritative ....

15. J'aime m'occuper de ceux qui sont blessés moralement ou spirituellement ....

16. Je suis capable de superviser les activités d'autres personnes ....

17. Je contribue volontiers financièrement à une œuvre d'entraide ou à un projet missionnaire ....

18. J'aime bien rendre visite à des personnes malades ou hospitalisées ....

19. J'arrive à planifier les actions d'autres personnes et à leur donner des trucs pour rendre leur travail plus efficace

20. J'aime présenter un exposé ou un message avec clarté et conviction ....

21. Je suis très attentif aux aspects financiers de la mission de l'Eglise ou de la paroisse ....

22. Je me sens très concerné par les gens troublés, blessés par la vie ....

23. En famille, au travail comme dans l'Eglise, je suis très sensible à la marche harmonieuse des activités ; j'aime que tout se passe dans l'ordre ....

24. Je suis parfois surpris par l'impact de mes paroles sur les autres ....

25. Je travaille (rais) avec joie auprès des exclus ou des ignorés de notre société ....

26. J'ai du plaisir à rendre le séjour de mes hôtes agréable

27. Je constate que ce que je dis amène parfois des gens à des décisions marquantes

28. Je parviens facilement à expliquer la cohérence ou l'incohérence d'une pensée ....

29. Je veille à décharger les gens placés à des positions de responsabilité, de façon à leur permettre de se concentrer sur leur tâche ....

30. Je parviens à aider et à conseiller ceux qui ont des problèmes ....

31. En faisant un exposé, j'entre volontiers dans les détails ....

32. Je sais où je vais et je peux entraîner d'autres personnes avec moi ....

33. Je vois bien ce qui retient les gens d'avancer et j'essaie de les aider à surmonter leurs barrières ....

34. Je suis capable de communiquer émotionnellement avec les autres et je suis prompt à aider là où on me demande de l'aide ....

35. Quand je fais un don, il s'agit pour moi d'un acte spirituel, mûrement réfléchi ....

Rappel :
Si cette affirmation vous correspond…
tout à fait : 5 ; en grande partie : 4 ; plus ou moins : 3 ;
très peu : 2 ; pas du tout : 1.

Grille de décodage du questionnaire — Fiche 3



Reportez dans le tableau ci-dessous le nombre de points que vous avez attribués à chaque affirmation. Prenez garde au numéro de l'affirmation, sinon tout le test est faussé !

Prophétie : 1 : 6 : 20 : 24 : 27 :
Total des points :

Service : 3 : 8 : 11 : 26 : 29 :
Total des points :

Enseignement : 5 : 10 : 13 : 28 : 31 :
Total des points :

Encouragement : 7 : 12 : 15 : 30 : 33 :
Total des points :

Libéralité : 9 : 14 : 17 : 21 : 35 :
Total des points :

Présidence : 2 : 16 : 19 : 23 : 32 :
Total des points :

Compassion : 4 : 18 : 22 : 25 : 34 :
Total des points :

Don de prophétie

Si j'ai le don de prophétie…

1. J'ai besoin de communiquer oralement.
2. Je discerne sans peine les caractères et les motivations des gens.
3. Je suis capable d'identifier le mal, de le définir et de l'avoir en horreur.
4. J'accepte de tester l'authenticité de mon message à la lumière des Ecritures.
5. Je désire que des signes extérieurs confirment mes convictions intérieures.
6. Je parle de manière directe, franche, persuasive.
7. Je porte une grande attention à la réputation et au projet de Dieu.
8. Je peux m'identifier personnellement avec les péchés de ceux à qui je m'adresse, et même pleurer à ce sujet.
9. J'ai le vif désir de voir les autres prendre conscience de leurs zones d'ombre ou leurs motivations fausses.
10. J'ai fait l'expérience d'avoir l'esprit « brisé » (Ps 51,19).
11. Je cherche à rendre les autres sensibles à la sainteté comme à la bonté de Dieu (Rm 11,22).

Risques :

1. Ma franchise peut passer pour de la dureté.
2. Je risque de m'enorgueillir de ma force de persuasion.
3. Mon intérêt pour les groupes peut être compris comme un manque d'intérêt pour les personnes.
4. Je risque de chercher à contrôler, voire dominer, les autres par mes paroles.
5. Mon insistance sur le juste et le faux peut se muer en intolérance.
6. Quand j'insiste sur des décisions à prendre, je peux sembler mépriser une lente maturation spirituelle.
7. Mon audace en public et mes principes stricts peuvent empêcher des relations personnelles plus chaleureuses.
8. Ma détermination à communiquer peut laisser croire que je ne sais pas écouter les autres.
9. Je risque de m'identifier à tel point au message qui prend corps en moi que j'en fais une affaire personnelle.

Don de service

Fiche 5



Si j'ai le don de service…

1. Je me souviens facilement de ce que les gens aiment ou n'aiment pas (nourriture par exemple).
2. Je détecte aisément les besoins concrets et je m'empresse d'y répondre le plus vite possible.
3. J'apprécie spécialement les projets concrets.
4. Je ne sens pas la fatigue quand il s'agit d'aider, de répondre à un besoin.
5. Je suis prêt à payer de ma poche pour éviter que ça traîne.
6. Je désire recevoir une appréciation sincère ; je détecte facilement quand on n'est pas sincère.
7. J'aime mener une tâche à bien.
8. Je m'engage dans un grand nombre d'activités.
9. Je ne sais pas dire « Non ».
10. J'apprécie les projets à court terme mais pas les projets à long terme.
11. Je n'aime pas qu'on limite le temps consacré à telle ou telle tâche ; j'aime avoir tout mon temps.
12. Je cherche à manifester l'amour de Dieu en répondant aux besoins concrets des autres.

Risques :

1. Je risque d'intervenir avant que la personne ne le demande ou ne le souhaite.
2. Je risque de m'enorgueillir de mes bonnes actions.
3. Je risque d'être insensible à mes propres besoins ainsi qu'à ceux de ma famille.
4. J'ai de la peine à accepter qu'on m'aide ou me rende service.
5. Je suis facilement blessé, parce que je désire une appréciation sincère.
6. En me préoccupant des besoins concrets, je risque de négliger les réalités et les besoins spirituels.
7. Je risque de me retrouver en position de responsabilité (parce que j'aime les buts à court terme et que j'ai de la peine à dire « NON ») mais d'être frustré, ou même incapable, face aux projets à long terme.
8. En aidant trop vite quelqu'un, je risque de l'empêcher d'entrer dans ce que Dieu voulait lui apprendre.
9. Je risque de devenir amer si mon service n'est pas reconnu ou apprécié.

Don d'enseignement

Si j'ai le don d'enseignement…

1. Je pense que ce don est fondamental : sans un solide enseignement, les autres dons et activités vont se développer n'importe comment.
2. Je veille à la précision du langage.
3. J'examine ceux qui m'enseignent à la lumière de mes connaissances.
4. J'examine ce qu'on m'enseigne avec esprit critique.
5. J'ai du plaisir à faire des recherches et à formuler une saine « théologie ».
6. J'aime présenter un thème ou étudier un livre de la Bible de manière systématique.
7. Je n'aime pas sortir les exemples bibliques de leur contexte.
8. J'aime encore mieux chercher la vérité que l'exposer à d'autres.
9. J'aime clarifier, approfondir un sujet.

Risques :

1. En mettant l'accent sur la précision et les détails, je risque de négliger les applications pratiques de la Bible.
2. En examinant les opinions des autres à l'aune de mes connaissances, je risque de devenir orgueilleux.
3. En m'appuyant beaucoup sur mes connaissances, je risque de négliger l'intuition, la méditation et l'écoute de l'Esprit.
4. Quand je cherche à communiquer les détails de mes recherches, je risque d'ennuyer mes interlocuteurs avec des éléments qui leur paraissent superflus.
5. Mon besoin de mener une étude objective peut passer pour un manque de ferveur et de chaleur lorsque je prends la parole.
6. Je risque de me préoccuper davantage de mes recherches que de la réponse de ceux à qui je m'adresse.

Don d'encouragement

Fiche 7



Si j'ai le don d'exhortation/encouragement…

1. Je cherche à visualiser un but spécifique et à proposer des démarches ou des étapes précises dans l'action.
2. J'ai tendance à éviter les théories qui n'ont pas d'application pratique.
3. Je parviens à voir comment les problèmes peuvent produire une maturité plus grande.
4. Je dépends de l'acceptation des autres lorsque je parle à des individus ou des groupes.
5. Je cherche à mettre en relation la Bible et les découvertes de l'expérience humaine.
6. Je me réjouis quand je rencontre des gens qui sont désireux d'aller de l'avant ; je m'attriste quand l'enseignement n'est pas accompagné d'une démarche active.
7. Je cherche à stimuler la foi des autres.

Risques :

1. En insistant sur des « pas à faire », je risque de simplifier le problème à outrance ou de faire exagérément confiance à la volonté ou aux efforts humains.
2. Je risque de m'enorgueillir de mes résultats.
3. Je risque d'être découragé par le peu de progrès réalisé par ceux que j'accompagne.
4. En utilisant la Bible pour l'appliquer à la vie concrète, je risque de la sortir de son contexte.
5. En insistant sur des « pas à faire », je risque de négliger ce que vit et ressent mon interlocuteur (dans la relation d'aide, par exemple).
6. Je risque de passer trop de temps avec des gens qui ne cherchent finalement qu'un soulagement passager.

Don de libéralité

Si j'ai le don de libéralité…

1. Je cherche à contribuer au ministère des autres en leur confiant une part de mes biens.
2. Je désire donner sereinement et sans pression.
3. Je suis attentif à combler des besoins qui risquent d'être négligés par d'autres.
4. Je désire me sentir partie prenante de l'œuvre pour laquelle je fais un don.
5. Je cherche à motiver d'autres à donner.
6. Je suis tout réjoui quand un don que j'ai fait est reçu comme la réponse à une prière précise.
7. Je sais réaliser des achats et des investissements avisés.
8. Je cherche les conseils d'un (e) partenaire pour confirmer le montant d'un don.
9. J'arrive à prendre rapidement une décision concernant les besoins immédiats d'autres personnes.

Risques :

1. En cherchant à contribuer à un autre ministère par mon argent, je peux donner l'impression de vouloir contrôler cette œuvre ou cette personne.
2. Je risque de m'enorgueillir de mes dons.
3. En cherchant à encourager d'autres à donner, je risque de faire pression sur eux ; je risque aussi de sembler manquer de générosité.
4. En vivant de façon « frugale » pour pouvoir donner davantage à la mission de l'Eglise, je risque de frustrer ma famille.
5. En maniant d'importantes sommes d'argent, je risque d'être (ou de paraître !) obnubilé par les valeurs matérielles.
6. En répondant aux besoins immédiats, je risque de négliger les buts à long terme.



i j'ai le don de présidence…

1. J'ai facilement une vue d'ensemble des problèmes ainsi que des objectifs à long terme.
2. Je parviens à distinguer les objectifs principaux et à aider ceux qui m'entourent à les visualiser.
3. Je suis motivé pour organiser les tâches dont je suis responsable.
4. Je désire accomplir ces tâches au plus vite.
5. J'ai une claire conscience des moyens disponibles pour accomplir mes tâches.
6. Je sais ce qui peut être confié/délégué à d'autres.
7. J'ai tendance à prendre la situation en mains s'il n'existe aucune autorité établie.
8. Je cherche à accomplir de nouvelles tâches sitôt la précédente accomplie.
9. Je suis satisfait quand je vois toutes les pièces du puzzle s'emboîter les unes dans les autres et quand je vois les autres se réjouir du résultat de notre travail en équipe.
10. Je suis capable de résister aux réactions de mes collaborateurs pour que l'objectif soit atteint.

Risques :

1. Ma capacité à déléguer les responsabilités peut faire croire que je cherche paresseusement à éviter le travail.
2. Je risque de m'enorgueillir de mon rôle et de mon pouvoir.
3. En résistant aux réactions de mes collaborateurs, je risque de paraître dur (et même de le devenir !).
4. Si je néglige d'expliquer le pourquoi de certaines tâches, mes collaborateurs penseront que j'abuse d'eux.
5. Je risque de considérer les projets et les objectifs comme étant plus importants que les personnes. Dans cette perspective, les gens ne sont plus que des moyens pour atteindre un but.
6. En voulant accomplir rapidement mes tâches, je peux paraître (ou devenir !) insensible à l'égard des obligations, des vœux et des priorités de mes collaborateurs.

Don de compassion

Si j'ai le don de compassion…

1. Je suis attiré par les gens qui souffrent et je les comprends.
2. Je perçois aisément une atmosphère de joie ou de tristesse dans un groupe ou chez un individu.
3. J'aspire à résoudre les problèmes des autres et je désire leur guérison.
4. Je me préoccupe davantage de la détresse psychique que physique d'autrui.
5. J'évite d'être ferme à moins de voir en quoi ma fermeté sera bienfaisante.
6. Je suis sensible aux paroles et aux actes qui feront mal aux autres.
7. Je parviens à discerner les motivations sincères chez les autres.
8. Je me ferme à ceux qui ne sont pas sincères ou pas sensibles.
9. Je m'identifie à ceux qui sont dans la détresse et je cherche à les réconforter.

Risques :

1. En étant sensible aux états d'âme et aux sentiments des autres, je risque de me laisser conduire par mes émotions, au détriment de ma raison ou de ma volonté.
2. Je risque de m'enorgueillir de ma capacité d'empathie.
3. En évitant d'être ferme, je peux me montrer faible et indécis.
4. Mon attirance et ma compréhension pour ceux qui sont dans la détresse peuvent être mal interprétées par les personnes du sexe opposé.
5. J'ai tendance à en vouloir à ceux qui sont insensibles aux besoins des autres.

GLOSSAIRE

Analogie de la foi : Principe d'interprétation selon lequel l'harmonie de tous les textes bibliques et la structure de la foi révélée éclairent le sens des passages particuliers (voir *Hokhma* 36/1987).

Expiation : Rachat ou réparation d'une faute commise contre la loi divine par le moyen d'un acte cultuel ou sacrifice expiatoire au cours duquel la victime était offerte pour les péchés du peuple ou d'une personne. Le verbe hébreu traduit par *expier* ou *faire l'expiation* dérive d'une racine qui signifie *couvrir* (Ps 65,4 ; 78,38). Par l'expiation la faute est couverte et rendue invisible. Selon la volonté du Père, Jésus-Christ s'est offert lui-même en expiation pour le péché des humains (Jn 10,18; Ep 5,2; He 9,14). Le mot grec traduit par *victime expiatoire* signifie exactement : *victime propitiatoire**, c'est-à-dire destinée à rendre Dieu propice (Rm 3,25; He 2,17; 1 Jn 2,2; 4,10).

Historicisme : L'historicisme est la théorie philosophique qui rejette l'idée d'une nature immuable de l'homme : il présuppose que l'homme et toutes les manifestations de la vie humaine sont totalement déterminés par l'histoire. C'est pourquoi il faut les considérer comme variables et non-réitérables. Ce qu'est l'homme évolue dans et avec l'histoire. De ce point de vue, la science historique se propose comme le fondement de toutes les autres sciences qui étudient l'homme et la société. (J. Klapwijk, *Hokhma* 70/1999, p. 6-7)

Humanisme : Position philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs. Comme mouvement intellectuel, l'humanisme s'est épanoui surtout dans l'Europe du XVI[e] siècle (Renaissance); il est marqué par le retour aux textes antiques dont il tire ses méthodes et sa philosophie.

Phénoménologie : 1. Chez Hegel : « 'phénoménologie de l'esprit', sorte d'autobiographie de l'esprit qui passe de la connaissance sensible au savoir véritable, genèse de la science ». 2. Chez Husserl et de façon générale aujourd'hui : « méthode philosophique qui vise à saisir, par-delà les êtres empiriques et individuels, les essences absolues de tout ce qui est » (Armand Cuvillier, *Vocabulaire philosophique*, p. 174).

Propitiation : Action qui rend la divinité propice aux humains. Dans le culte lévitique, au cours des sacrifices d'expiation*, le souverain sacrificateur faisait une fois par an l'aspersion du sang sur le propitiatoire (couvercle de l'arche d'alliance) pour obtenir la purification des péchés du peuple (Ex 25,17 ; 37,6 ; Lv 16,13-15). Le sacrifice de Jésus-Christ, fait une fois pour toutes, est propitiatoire, il nous restitue la faveur de Dieu, de sorte que Dieu considère comme ses enfants ceux qui se mettent avec foi au bénéfice de l'œuvre du Christ.

Rédemption : La rédemption, ou rachat, est l'acte qui permet de libérer un esclave, ou encore de libérer une personne ou un animal en offrant comme rançon à leur place une autre victime. Dans le N.T. le mot rédemption est employé pour parler du sacrifice de Jésus-Christ qui, en mourant sur la croix, a payé le prix de notre rachat afin de nous sauver (Rm 3,24).

Satisfaction : Dans le cadre de la doctrine de la rédemption*, la satisfaction est liée à l'acte pleinement suffisant d'obéissance volontaire et de don de soi à la croix accompli par Jésus-Christ le médiateur, effaçant ainsi l'offense du péché, pour apaiser la colère de Dieu contre les humains pécheurs et les faire rentrer en grâce. Par la mort de Jésus-Christ à notre place (satisfaction vicaire), est satisfaite l'exigence de la justice divine qui ne peut laisser les péchés impunis.

Socinianisme, Socin : Fausto Sozzini (Socin), 1539-1604, intellectuel italien gagné à la Réforme, professait des idées rationalistes proches sur certains points de celles de Michel Servet. Il niait la doctrine de la Trinité et affirmait que Jésus était un homme d'essence non divine. Ses disciples, les *sociniens*, furent condamnés par l'orthodoxie calviniste. Ils fondèrent des Eglises Unitariennes en Europe orientale (Pologne, Hongrie).

HOKHMA

Bulletin de commande

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : ....Ville : ....
Pays : ....

❑ Je commande la série 1-66, au prix de 870 FF, 245 FS ou 5400 FB, soit 50 % de réduction.

❑ Je désire recevoir les numéros disponibles suivants :

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
4	10	8	6	5	90	75	....	......
6	10	8	6	5	90	75	....	......
7	10	8	6	5	90	75	....	......
8	10	8	6	5	90	75	....	......
9	10	8	6	5	90	75	....	......
10	12	10	6	5	90	75	....	......
11	12	10	6	5	90	75	....	......
12	12	10	6	5	90	75	....	......
13	15	12	7	6	110	90	....	......
14	15	12	7	6	110	90	....	......
15	15	12	7	6	110	90	....	......
16	15	12	7	6	110	90	....	......
18	15	12	7	6	110	90	....	......
19	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
20	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
21	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
22	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
23	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
24	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
25	23	20	9,50	8	170	150	....	......
26	23	20	9,50	8	170	150	....	......
27	23	20	9,50	8	170	150	....	......
28	25	22	9,50	8	170	150	....	......
29	25	22	9,50	8	170	150	....	......
30	25	22	9,50	8	170	150	....	......
31	30	25	11	9	230	180	....	......
32	30	25	12	10	260	200	....	......
33	30	25	11	9	230	180	....	......

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
34	30	25	11	9	230	180	....	......
35	30	25	11	9	230	180	....	......
36	30	25	11	9	230	180	....	......
37	30	25	11	9	230	180	....	......
38	30	25	11	9	230	180	....	......
39	30	25	11	9	230	180	....	......
40	30	25	11	9	230	180	....	......
41	30	25	11	9	230	180	....	......
42	30	25	11	9	230	180	....	......
43	35	25	11	9	230	180	....	......
44	35	25	11	9	230	180	....	......
45	35	25	11	9	230	180	....	......
46-47	55	55	15	15	360	360	....	......
48	35	25	11	9	230	180	....	......
49	35	25	11	9	230	180	....	......
50	35	25	11	9	230	180	....	......
51	35	25	11	9	230	180	....	......
52	40	30	12	10	260	200	....	......
53	40	30	12	10	260	200	....	......
54	40	30	12	10	260	200	....	......
55	40	30	12	10	260	200	....	......
56	40	30	12	10	260	200	....	......
57	40	30	12	10	260	200	....	......
58	40	30	12	10	260	200	....	......
59	40	30	12	10	260	200	....	......
60	40	30	12	10	260	200	....	......
61	45	35	12	10	260	200	....	......
62	45	35	12	10	260	200	....	......
63	45	35	12	10	260	200	....	......
64	45	35	12	10	260	200	....	......
65	45	35	12	10	260	200	....	......
66	45	35	12	10	260	200	....	......
67	45	35	12	10	260	200	....	......
68	45	35	12	10	260	200	....	......
69	45	35	12	10	260	200	....	......
70	45	35	12	10	260	200	....	......

Frais de port :	France et autres pays	Suisse	Belgique	
1 à 2 exemplaires	10	3	20	....
3 à 5 exemplaires	20	6	40	....
5 et plus	franco	franco	franco	

❑ J'abonne pour 1999 la personne suivante, tarifs ci-contre ....

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

et je choisis 2 n° en cadeau de parrainage, dans la liste ci-dessus.

Total (réduction éventuelle incluse, voir ci-contre) **.........**

Je joins mon règlement à ma commande. Règlement et adresses : voir ci-contre.